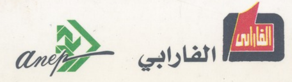
محمود أمين العالم

مواقف نقدية من التراث





مواقف نقدية من التراث

محمود أمين العالم

مواقف نقدية من التراث

الفارابي ـ ANEP

الكتـاب: مواقف نقدية من التراث

المؤلف: محمود امين العالم

الغلاف. فارس عصوب

الناشـر: * دار الفارابي - بيروت - لبنـان
ت: 301461 (01) - 307775 (01)
ص.ب: 3181/11 - الرمز البريدي: 2130 1107
e - mail: farabi@inco.com lb

* منشورات آنيب ANEP
05 شارع خزناجي - الابيار - الجزائر
الهاتف: 76 09 92 21 213
الفاكس: 77 09 92 21 213
e - mail: anep-edition@wissal.dz

الطبعة الأولى: 1997

الطبعة الثانية: 2004

ISBN: 9953 - 438 - 52 - 8

محتويات الكتاب

مقدمة

يعالج هذا الكتاب موضوعاً سبق أن عالجت بعض عناصره في ثلاثة كتب هي «معارك فكرية» و «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر» و«مفاهيم وقضايا إشكالية». إلا أن تلك المعالجة السابقة كان يغلب عليها الطابع النظري، مع استثناءات تطبيقية قليلة. وموضوع هذا الكتاب كما هو واضح في عنوانه هو التراث في تجليه في مواقف نقدية مختلفة منه.ولهذا يعد هذا الكتاب موقفاً نقدياً كذلك يضاف إلى هذه المواقف النقدية بدراسته لها ويعرض الكتاب لمواقف نقدية من التراث لمفكرين محدثين مثل عبد الله النديم وطه حسين وعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد، إلى جانب مفكرين قدامى مثل التوحيدي وابن طفيل وابن رشد.وقد سبق أن عرضت في كتابات سابقة للمواقف النقدية من التراث لكل من حسين مروة ومهدي عامل وأدونيس وعبد الله العروي.ويفتقد هذا الكتاب أسماء مفكرين آخرين ـ على اختلاف مواقفهم من التراث لم أتناولهم بالدراسة مثل الألوسي وعزيز العظمة وطيب تيزيني وصادق جلال العظم ومحمد أركون ومحمود إسماعيل وأبو علي ياسين وسيد القمني وجابر عصفور وغيرهم أرجو أن أواصل جهدي لدراستهم استكمالاً لرؤية التراث والموقف منه في فكرنا المعاصر.

وقد يكون من المفيد في مدخل هذا الكتاب أن أعرض لرؤيتي وموقفي من التراث، فلعل هذا مما قد يساعد على توضيح دراساته التفصيلية. والواقع أنني لن أضيف جديداً إلى ما سبق أن ذكرته في بعض الكتب السابقة التي أشرت إليها وبخاصة كتاب «الوعي والوعي الزائف» [دار الثقافة الجديدة عام 1988]، في دراسة عن «مفهوم الخصوصية والأصالة عند الدكتور أنور عبد الملك» كنت قد ألقيتها في ندوة بالكويت في نيسان/أبريل 1974 عن «أزمة التطور الحضاري» ذكرت فيها أنه «فيما يتعلق بالموقف من تراثنا القديم، فلا ينبغي أن نقف موقف الرفض أو

الاستهانة أو الاستخفاف، ولا موقف التقديس والتقليد الأعمى، ولا موقف الانتقائية والتجزيء والنفعية، ولا ينبغي أن يكون موقفاً من مضمون دون الشكل أو من أشكال دون مضمون التراث كله بكل ما فيه، من مدارس مختلفة، متصارعة، عقلانية أو لا عقلانية هو تراثي الثقافي، يستوي في هذا الخوارج والأشاعرة والمعتزلة والصابئة والشيعة والمتصوفة وما شئت من ملل ونحل ومذاهب واتجاهات أدبية أو فنية أو علمية أو إدارية. أنا لا أختار من بين هذه الاتجاهات، ولا أنتقي، وإنمااستوعب التراث كله استيعاباً نقدياً في إطار واقعه التاريخي الاجتماعي الخاص.الاستيعاب النقدي ليس انتقاء فحسب، أو تقييماً لجانب منه على حساب جانب، وإنماهو إدراك ووعي موضوعي لحقيفة التراث في ملابساته الموضوعية التاريخية (....) الاستيعاب العقلي النقدي العلمي التاريخي بهذا التراث في جوانبه المختلفة وحركته المتنوعة هو الموقف الصحيح من التراث في تقديري» [ص67].

في هذا النص نقد واضح للقراءة الوضعية واللاتاريخية والانتقائية والنفعية التي كنت أتبينها في بعض القراءات للتراث وبخاصة قراءة زكي نجيب محمود. وفي موضع آخر من الكتاب في دراسة بعنوان: «التراث.. ذلك المجهول» ذكرت «نتساءل في البداية: ما هو التراث ؟ ولعلي أصدم الكثير من القراء عندما أجيب: بأنه لا يوجد تراث في ذاته! فالتراث هو قراءتنا له، هو موقفنا منه، وهو توظيفنا له! لست أقصد من هذا أنني أنفي أو ألغي الحقيقة الذاتية للتراث، أو أتجاهل أو أتغافل عن تَحققه الموضوعي بالنسبة إلينا ! إن التراث ـ بغير شك ـ موجود، قائم، متحقق بالفعل موضوعياً ومادياً، في نص، في فكر، في معرفة علمية، في ممارسة، في سلوك، في عمارة، في بناء، في نظام حكم، في أشكال تعبير قولية أو حركية أو مادية، في أعراف، في عادات شعبية، في خبرة إلى غير ذلك. والتراث موجود قائم يتحقق كذلك بالفعل زمنياً في لحظة تاريخية ـ اجتماعية معينة. وتتراكم هذه اللحظات الزمنية وتتصل لتشكل تاريخنا القومي الثقافي ـ التراثي العام. على أن هذا الوجود التراثي المتحقق مادياً وزمنياً وتاريخياً ينتسب إلى الماضي، ولهذا فهو تراث، أي أنه أثر، حتى وإن بقيت معالمه ماثلة قائمة أمامنا على نحو مادي أو معنوي. على أنه ليس فعلاً أقوم به، بممارسته، بتحقيقه ابتداء، وإنما هو تحقق سابق على وجودي، ولهذا فحقيقته في ذاتها مشروطة بمدى معرفتي بها، وطبيعة موقفي منها وتوظيفي لها. قد أتجاهل التراث أو أكرره حرفياً، أو أفسره، أو استهلمه أو أهول من شأنه، أو أهون منه، وقد أراه على هذا النحو أو ذاك. وفي أي موقف من هذه المواقف يفقد ـ حتى لو كررته حرفياً ـ حقيقته الذاتية المرتبطة بغير شك بسياقه

الزمني التاريخي والاجتماعي الخاص ويصبح جزءاً من زمني، من سياق حاضري الخاص. ولهذا فإن الموقف من التراث، ليس موقفاً من الماضي وإنماهو موقف من الحاضر! فبحسب موقفي من الحاضر يكون موقفي من الماضي وليس العكس كما يقال أو كما يظن !» [ص222] ليس في هذا الكلام ـ في تقديري ـ أي شبهة لنفي الحقيقة الموضوعية للتراث، أو رؤيته على نحو ضبابي لا كيان له. وإنما هو تأكيد لتعدد قراءة التراث وتفهمه بحسب موقف القارىء أو الدارس فكرياً وعلمياً واجتماعياً وايديولوجياً. إنها زوايا مختلفة لقراءة التراث. ولقد تساءلت بعد ذلك في الدراسة نفسها: «هل من سبيل إلى معرفة التراث معرفة غير ايديولوجية أي معرفة علمية؟ نعم، بغير شك» [ص225] على أني لم استبعد الايديولوجيا تماماً وذكرت أنه «يحتلف ويتراوح مستوى الاقتراب والابتعاد من الموضوعية والدقة في التعامل مع التراث، وينبع هذا من طبيعة المرتكزات لهذه الايديولوجيا أو تلك، فرغم أن الايديولوجيا كمفهوم تتعارض مع مفهوم العلم، فهناك من الايديولوجيةت ما تقوم على مرتكزات منهجية عقلانية علمية نقدية تاريخية.وهناك من الايديولوجيات ما تتعارض مرتكزاتها تعارضاً تاماً مع العقلانية والتاريخية، وتنبع من آساس إطلاقي إيماني لا تاريخي وهناك من الايديولوجيات ما تتذبذب منهجياً بين العقلانية والإيمانية، متخذة موقفاً توفيقياً أو انتقاتياً» [ص226].

هذه هي خلاصة رؤيتي وموقفي من التراث في مطلع السبعينيات. ولقد حرصت ـ كما فكرت ـ على إبرازها في مدخل هذا الكتاب توضيحاً ـ للأساس الذي أبني عليه دراستي للمواقف المختلفة النقدية من التراث. على أني أردت كذلك بهذا أن أناقش تقييماً لرؤيتي وموقفي من التراث جاء في كتاب «قراءة التراث النقدي» للدكتور جابر عصفور [دار سعاد الصباح 1992] ففي القسم الأول من الكتاب ينتقد الدكتور عصفور موقفين من التراث: الأول هو قراءة التراث قراءة وصفية محايدة تعزله عن القارئ، والقراءة الثانية هي توظيف عصري للتراث ليسكن حاضر القارئ ويصبح بعض أقنعته وأرديته، ص 84. فضلاً عن أن «هذه القراءة الثانية ـ كما يقول ـ تؤكد العصر الخاص بالقارئ، وتلح على دور القارئ وتضخيمه على نحو يسقط حضور العصر والقارئ على المقروء وتاريخه (...) وهي تكشف ـ كما يقول ـ عن نزعة نفعية انتقالية بالضرورة لا تفارق مزالق الإسقاط الذي كان سائداً طوال عصر الوجدان الفردي بل لعلها تزيد عليه» [ص90–91] وهو يذكر من بين الممارسين لهذه القراءة أدونيس والجابري، وزكي نجيب محمود وعبد السلام المسدي

ومحمود أمين العالم. ويرى أنه لا يختلف مغزى إحياء التراث الذي يقصد إليه زكي نجيب محمود عن مغزى استعادة التراث عند المسدي (....) ولا فارق.. بين ما يؤكده كل من نص زكي نجيب محمود والمسدي وما يؤكده نص آخر لمحمود أمين العالم يقول «الموقف من التراث ليس موقفاً من الماضي وإنما هو موقف من الحاضر». إلى آخر النص الذي سبق أن ذكرته.. فهذا النص «يحيل الوجود المستقل للتراث المقروء ـ كما يقول الدكتور عصفور ـ الى صورة منعكسة لقارته» كما يلتقي محمود العالم وحسن حنفي، فلا فارق بين ما يؤكده العالم بقوله «التراث لا يوجد في ذاته وإنما هو قراءتنا له، وموقفنا منه وتوظيفنا له» وما يؤكده حسن حنفي بقوله «التراث... هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناءً على متطلباته الخاصة» [ص91 ـ 92].

وفي تقديري، أن قراءة الدكتور عصفور لموقفي من التراث كانت قراءة انتقائية مجتزأة لم تستوعب مجمل هذا الموقف. ولعل الفقرات التي ذكرتها من قبل كافية لتوضيح حقيقة هذا الموقف الذي يخْتلف عن الصورة التي يعرضها الدكتور عصفور. على أن القضية هي أن الدكتور عصفور لم يميز في قراءته للمواقف المختلفة من التراث التي عرض لها عند أدونيس والجابري وزكي نجيب محمود والمسدي والعالم، بين القول بأن التراث مشروط بقراءته وهو حكم عام ينطبق على قراءة الدكتور عصفور نفسها، وبين القراءات المختلفة للتراث في إطار هذا الحكم العام. فبرغم أن التراث كل تراث مشروط بقراءته ـ فالقرآن ـ على سبيل المثال لا ينطق وإنما ينطق به الرجال كما يقول الإمام علي، فإن هذا لا يلغي الوجود الموضوعي للتراث وإنما يتضمن تعدد القراءات، وليس إلا قراءتين فقط كما يقول الدكتور عصفور، فهناك القراءة الحرفية المحايدة والقراءة الاسقاطية الايديولوجيا والقراءة الدينية، والقراءة القومية والقراءة الوضعية، والقراءة البنيوية، والقراءة الفينوميولوجية والقراءة العقلانية التاريخية النقدية، والقراءة التحليلية المحايدة وهي القراءة التي يحرص عليها الدكتور عصفور باعتبارها قراءة منتجة للمعرفة.

وما أريد أن أصنف المفكرين الذين أشار إليهم الدكتور عصفور وجمعهم في صنف واحد رغم ما بينهم من اختلاف في الرؤية والمنهج. وإنما أردت فحسب أن أوضح أن القول بأن التراث هو قراءته لا يلغي كينونته الذاتية وإنمايفتح الباب إلى قراءات ومواقف متعددة مختلفة. ولهذا فالاختلاف ليس حول هذه الكينونة، وإنما حول دلالتها، وحول مدى موضوعية هذه الدلالة.

أتمنى في النهاية أن تكون الكلمات السابقة قد أوضحت رؤيتي وموقفي الخاص على الأقل من مفهوم التراث، وأن تكون بذلك مدخلاً صالحاً لقراءتي للقراءات النقدية للتراث التي يضمها هذا الكتاب دون أن أدعي صحتها المطلقة، متطلعاً إلى مزيد من الحوار حول مفهوم التراث والموقف منه، فما يزال هذا الموضوع معركة حادة محتدمة من معارك فكرنا العربي المعاصر التي تختلط وتلتبس فيها المعايير والأحكام.. بل ترتفع فيها أسلحة الإقصاء والتكفير والاغتيال المعنوي والجسدي.

محمود أمين العالم

تشرين الثاني/نوفمبر 1996

مشروع حسن حنفي الحضاري

(1)

مدخل نظري

حسن حنفي مفكر إسلامي مجدد جسور، يستوعب تراثنا العربي الإسلامي استيعاباً عميقاً، كما يستوعب التراث الفلسفي لعصرنا استيعاباً عميقاً كذلك. وتمتلئ نفسه بهموم وطنه المصري وأمته العربية، وهموم العالم الإسلامي عامة. وهو يقدم عصير هذا كله في مشروعه الحضاري الذي يعمل على إنجازه منذ ما يقرب من ربع قرن. ومشروعه هذا الذي يواصل استكماله بجدية ودأب، يعبر في الحقيقة عن مرحلة جديدة من مراحل التجديد الديني والفكري التي تتجلى في أعمال الشوكاني والطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والجسر وإقبال وابن باديس وعلال الفاسي ومالك بن نبي وطنطاوي جوهري وعلي عبد الرازق ومحمد النويهي ومحمود أحمد طه وخالد محمد خالد وأمين الخولي وأحمد محمد خلف الله ونصر حامد أبو زيد وغيرهم. ولكن، لعل حسن حنفي لا يقف عند تجديد الشريعة بل يسعى كذلك بجرأة وتفتح واستنارة إلى تجديد العقيدة نفسها. فهو يضيف إلى الدراسات في أصول الدين وعلم الكلام المتعلقة بعلم الله، بل يحول علم الله إلى علم الإنسان ـ كما يقول ـ وينتقل بنا من علم العقائد الدينية إلى علم الصراعات الاجتماعية. يقول في مقدمة كتابه الموسوعي (من العقيدة إلى الثورة): «أنا فقيه من فقهاء المسلمين، أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس» إنه يسعى للجمع بين العقيدة والتغيير الثوري الاجتماعي، يسعى إلى آفاق لاهوت التحرير والتغيير والتنوير. هاجسه الآساسي هو الإنسان الفاعل الحر المتجدد فكراً وحياة وهو مسعى جليل ونبيل بغير شك.

وهو يطلق على مشروعه اسم «التراث والتجديد»، لأنه في التراث وبالترات

يسعى لتحقيق التجديد الذي ينشده. ومشروع حسن حنفي يتألف من مدخل عام يتمثل في كتابه «التراث والتجديد» الذي يعرض فيه الأفكار والخطوط العامة لخارطة مشروعه كله ثم من ثلاثة محاور بعد ذلك المدخل العام، أولها: محور يتعلق بنقد التراث العربي الإسلامي وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين، في محاولة لإصلاحهما وفق احتياجات وملابسات عصرنا، ويتمثل هذا المحور في موسوعته «من العقيدة إلى الثورة» ذات المجلدات الخمسة. وثانيها: محور يتعلق بنقد تراث الحضارة الغربية، حضارة الآخر على حد قوله ويتمثل في كتابه الضخم «مقدمة في علم الاستغراب» وهو ما سنركز عليه في دراستنا هذه. أما المحور الثالث فيتعلق بالتفسير والواقع وهو في طور الإعداد، ولم ينشر بعد. وكتاب «التراث والتجديد» كما ذكرنا هو المدخل العام للمشروع. والتراث عند حسن حنفي ليس تراث الماضي فحسب، بل هو في نفس الوقت معطى حاضر. فهو مخزون نفسي عند الجماهير، وهو جزء من الواقع الحاضر فنحن على حد قوله: «نعمل بالكندي كل يوم، ونتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حياً يرزق، يوجِّه حياتنا اليومية»[1] وعلى هذا، فتحليل وتجديد تراث الماضي ـ وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين ـ طبقاً لحاجات العصر هو تحليل وتجديد كذلك لعقليتنا الحاضرة. وبهذا يمكن تحقيق النهضة المنشودة. والتجديد يتم بطرق ثلاثة[2]: تجديد اللغة وتحديد المعنى وتجديد الشيء أو الواقع. أما تجديد اللغة فيتم ـ كما يقول ـ باستخدام الألفاظ المتداولة بدلاً من الألفاظ التقليدية، فنستخدم كلمة «ايديولوجيا» بدلاً من كلمة «دين»، وكلمة «قبلي» بدلاً من كلمة «شرعي» وكلمة الإنسان الكامل بدلاً من كلمة «الله».. وهكذا[3]. أما فيما يتعلق بالمعنى فيتم بإعادة قراءة التراث بمنظور العصر وعلى أساس الشعور، فالشعور كما يقول: «أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الوعي»[4] وهذا ما يبين تأثر حسن حنفي بفلسفة هوسرل الظاهراتية وتبنّيه لمنهجها ورؤيتها. وتجديد الشيء يعني تغيير الواقع الثقافي واعطاء الأولية للمعاملات على العبادات[5]. ويعرض الكتاب في جزئه الأخير لأسس إعادة بناء

---

(1) د.حسن حنفي: التراث والتجديد. ص 14. المركز العربي للبحث والنشر. القاهرة 1980.
(2) المرجع السابق ص 65 المجلد الأول.
(3) المرجع السابق ص 131، 141.
(4) المرجع السابق 152.
(5) المرجع السابق ص 156.

العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام والآصول والفلسفة والتصوف، من أجل إقامة علم جديد يستمد من الوحي أصوله. فالوحي عند حسن حنفي متجه إلى تعيير العالم وتجديده، وبهذا يتحول الوحي نفسه إلى حضارة. وتأسيساً على هذا فإن مهمة «الترات والتجديد» عند حسن حنفي هي تحويل العلوم القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة تسهم في تحقيق مطالب العصر[1][2]، وفي موسوعة حسن حنفي من «العقيدة إلى الثورة» سنجد تفصيلاً لكل هذا الذي كان على نحو تخطيطي عام في كتابه «الترات والتجديد».

وسوف نكتفي بالتركيز على المجلد الأول من هذه الموسوعة وعنوانه «المقدمات النظرية» مع الإشارة إشارات سريعة إلى الأجزاء الأربعة الأحرى. ثم ننتقل بعد ذلك إلى كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» استكمالاً لعرض مشروعه الحضاري.

في هذا المجلد الأول من «من العقيدة إلى الثورة»[3] يبدأ حسن حنفي نقده وتجديده للتراث وذلك بالعمل على إعادة بناء علم أصول الدين. لأنه ـ كما يقول- «العلم الذي يمد الجماهير بتصوراتها للعالم وببواعثها على السلوك، فهو البديل لايديولوجيتها السياسية خاصة بعد فشل الايديولوجيات العلمانية للتحديث»[4] وهو يتساءل: «كيف تصبح العقيدة باعثاً ثورياً عند الجماهير وأساساً نظرياً لفهمهم للعالم؟ كيف يتحول مسلمو اليوم إلى ثوار الغد، بعد أن بدأوا ثوراتهم الوطنية العلمانية المحدثة والتي حققت أقل قدر ممكن من الاستقلال.... كيف يصبح التوحيد وهو اسم فعل، تحريراً للوجدان البشري، وتحرراً للمجتمعات البشرية والإنسانية جمعاء»[5] وهو يقول في الهامش إن كتابه هذا من «العقيدة إلى الثورة» يستأنف العمل العظيم الذي بدأه الإمام الشهيد «سيد قطب» في المرحلة الثالثة من حياته وهي مرحلة «العدالة الاجتماعية» و «معركة الإسلام والرأسمالية» و «السلام العالمي والإسلام» ثم محاولة تأسيس هذه الثورة على أسس نظرية في «خصائص التصور الإسلامي» و«المستقبل لهذا الدين». وفي نفس الوقت يطور المرحلة الرابعة

(1) المرجع السابق ص 174، 203.
(2) المرجع السابق ص 174، 203.
(3) د حسن حنفي: من العقيده إلى الثورة ـ مكتبة مدبولي. القاهرة 1988.
(4) المرجع السابق ص 37.
(5) المرجع السابق ص 41.

ويعيدها إلى العالم، مرحلة «معالم في الطريق». إن تجديد علم أصول الدين هو الطريق عند حسن حنفي لتحقيق هدف التوحيد والتحرير. فعلم أصول الدين «هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من اختلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولامبالاة، كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة لو تم بناؤه طبقاً لحاجات العصر، بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم» ـ وعلى هذا فمهمة علم أصول الدين ليست مجرد مهمة نظرية وهي تأسيس الايديولوجيا الإسلامية[1] بل هي مهمة عملية كذلك هدفها تكوين جبهة واحدة من دول آسيا وأفريقيا ضد المخاطر التي تهددها، الآتية من الاستعمار الغربي القديم والجديد (......) ـ هذه الجبهة تكون نواة لتوحيد المسلمين في نظام واحد اتحادي أو فيدرالي أو كونفيدرالي أو وحدوي، وهو ما تصبو إليه الأمة وما يعج في صدرها، وتأخذ «الخلافة» إذن مدلولها الحديث. يأخذ حسن حنفي بعد ذلك في تجديد بعض المفاهيم في العلم القديم ويبدأ بموضوع العلم فيقول: ليست ذات الله هي موضوع العلم كما يظن العلماء.. خطأ.. فالذات لا يمكن أن تكون موضوعاً، لأنها تند عن ذلك وتتجاوزه. والله هو المطلق، وطبيعة العلم تحويل المطلق إلى نسبي، وهذا غير ممكن بالنسبة لذات الله. وينتهي إلى أن «الله ليس موضوعاً ثابتاً للمعرفة بل حركة ممكنة تتم من خلال فعل الإنسان، ومشروع يمكن أن يتحقق بجهده. الله ليس تصوراً بل فعل»[2] وهكذا تتغير مادة العلم من مادة لاهوتية إلى مادة اجتماعية، ومن علاقة غيبية إلى علاقة مرئية[3] ويتغير كذلك مفهوم الوحي. فالوحي ـ كما يقول ـ «بناء إنساني ووصف لوضع الإنسان في العالم»[4]. وهذا على خلاف علم الكلام القديم الذي كان يجعل من الوحي قصداً من الله نحو الإنسان يعطيه نظاماً لحياته ومعاشه[5]. فالتاريخ وريث الله، والله هو غائية التاريخ[6] [مما يكاد يذكرنا بنيتشه وجبران في رؤية الأول للإنسان الأعلى ورؤية الثاني لله]، فضلاً عن أن الله ليس موضوعاً لفهم العالم بل هو وسيلة لتغييره. فـ «الله» نتيجة وليس مقدمة، نهاية وليس بداية، غاية وليس آصلاً، مقصد وليس أساساً، اتجاه وليس

---

(1) المرجع السابق: ص 77.
(2) المرجع السابق: ص 88.
(3) نفس المرجع: ص 92.
(4) نفس المرجع والموضع.
(5) نفس المرجع ص 93.
(6) نفس المرجع ص 89.

شيئاً[1]، ويوجه حسن حنفي نقده الأساسي إلى علم الكلام ويتهمه بأنه «تاريخ الأهواء والمصالح» أكثر منه تاريخاً للعقل وبسببه صاعت وحدة العقل في تكثر الأهواء وتلاشت وحدة الوحي في تضارب الرغبات والمصالح[2]. ومصدر هذا ـ كما يقول ـ هو استناده إلى المناهج العقلية، فهذه المناهج لم تصل بنا إلا إلى الظن. وهكذا قضى على بساطة الوحي ووضوحه[3]. ان علم الكلام ـ كما يقول كذلك ـ هو اغتراب الإنسان وقذف به خارج العالم. ولهذا فالجهل بعلم الكلام علم، والعلم به جهل. لأن الجهل رجوع إلى البديهية وعود إلى مقاصد الوحي[4]. على أن أبرز ما يوجهه من نقد إلى علم الكلام وإلى الفكر الإسلامي القديم هو طغيان قضية التوحيد على قضية العدل. بل يذهب إلى أن ابتلاع العدل في التوحيد هو أحد أسباب تخلف فكرنا المعاصر. ذلك أن فكرنا المتخلف المعاصر هو ثمرة هذا الفكر القديم. وهذا هو جوهر الثورة التي يدعو إليها حسن حنفي.. وهو تجديد فكرنا المعاصر من خلال تجديد فكرنا الأصولي القديم،.. وهو لا يستثني من الفكر القديم غير الفكر المعتزلي، ولهذا يقول إن محاولتنا هذه «من العقيدة إلى الثورة» هي انتقال من بناء العلم الأشعري إلى بناء العلم المعتزلي عن طريق اكتشاف العدل وراء الإلهيات والسمعيات معاً، واضعاً القرون العشرة الأخيرة بين قوسين وعائداً إلى القرن الرابع القديم، مطوراً بناء علم أصول الدين الاعتزالي، ولاحقاً بالحركات الإصلاحية الحديثة، دافعاً إياها خطوة خطوة إلى الأمام نحو بناء العلم الاعتزالي[5]. أو بالأحرى الانتقال من أشعرية في التوحيد واعتزالية في العدل إلى اعتزالية في التوحيد والعدل[6]. إنها إذن محاولة لإعادة بناء العلم التقليدي مع الأخذ في الاعتبار ـ كما يقول ـ الأوضاع الحالية... هذا هو طريق نهضتنا[7]. والعلم عند حسن حنفي يشمل كل أفعال الشعور ابتداء من النظر ومقدماته حتى العلم ونتائجه. ويكون العلم بديهياً وليس مكتسباً. ومثال ذلك علم الإنسان بوجود نفسه[8]. ومقياس العلم

(1) نفس المرجع ص 628.
(2) المرجع السابق ص 118.
(3) نفس المرجع ص 119.
(4) نفس المرجع ص 136.
(5) نفس المرجع ص 177.
(6) نفس المرجع ص 188.
(7) نفس المرجع ص 194.
(8) نفس المرجع ص 249.

هو مطابقة الاعتقاد للواقع[1] وكما يرتكز العلم بالمطابقة على أساس نظري في العقل، يقوم أيضاً على أساس شعوري في النفس[2]. ولهذا تتفاوت حدود العلم في ثلاث: المطابقة مع الواقع، والمطابقة مع العقل، والمطابقة مع النفس[3]. والرؤية المباشرة للواقع والتنظير له هو أساس العلمين الضروري [أي البديهي] والاستدلالي، ولهذا يذهب حسن حنفي إلى أن الحس السليم لا يخطئ [4] والعقل ليس وسيلة مستقلة للعلم بل إحدى وظائف الشعور العاقل[5] ولهذا فإن العلم الحاصل من النظر ـ عند حسن حنفي ـ هو علم شعوري يتم في الشعور[6]. على أن الوحي هو الذي يعطي الأسس العامة للحياة، وتكون وظيفة العقل هي تحويل هذه الأسس العامة إلى نظام معين، لجماعة معينة، في عصر معين. وكذلك الأمر بالنسبة للاجتهاد كأصل من أصول الشريعة[7] ـ هناك إذن أسس عامة يضعها «الوحي ـ الشريعة» وهناك بعد ذلك تخصيص وتحديد يقوم به العقل والاجتهاد باختلاف الأمكنة والأزمنة. والكتاب [القرآن] يحتوي على الوحي وهو اليقين المطلق ولكنه وحي مدون، ومن ثم يحتاج إلى تفسير واستدلال قائم على طبيعة اللغة واستعمالها[8] وتتحقق غاية الوحي باستقلال الوعي الإنساني عقلاً وإرادة. وعندما يتم ذلك يقف تطور الوحي وتنتهي النبوة، ويتوقف تطور التاريخ، ويكون على الاجتهاد أن يجد التشريعات ويستنبط الأحكام. ويكون التاريخ حينئذ دون مراحل وكأن التاريخ يخضع نفسه للخلود ويمحي عنه طابع الزمن. وتكاد هذه الصورة تذكرنا بنهاية التاريخ عند هيجل بتحقق المطلق في الدولة وتجسده في الواقع ـ كما يكاد يذكرنا بنهاية التاريخ الطبقي ونهاية الدولة في الفكر الماركسي، وبداية مرحلة جديدة من التاريخ خالية من الطبقية والدولة، تتحقق فيها الحرية المطلقة.

وبهذا المفهوم للوحي يصبح الوحي هو مطلق العلم وكماله، أو مطلق الشعور وكماله، أو مطلق العلم الشعوري وكماله، وبهذا يكون من الطبيعي أن يتطابق مع

(1) نفس المرجع ص 245.
(2) نفس المرجع ص 272.
(3) نفس المرجع ص 276.
(4) نفس المرجع ص 282.
(5) نفس المرجع ص 282.
(6) نفس المرجع ص 297.
(7) نفس المرجع ص 312.
(8) نفس المرجع ص 408.

الوجود، فلا يكون ثمة وجود خارج هذا العلم. ولهذا نجد أن الوجود عند حسن حنفي هو نفسه المعلوم وليس المجهول. والموجود هو نفسه موضوع العلم وليس له وجود مستقل عن العلم، ولذلك تتداخل نظرية الوجود عنده في بدايتها مع نظرية العلم[1] ولهذا فالمعرفة والوجود متطابقان[2] والعالم يوجد في الشعور في لحظة الوعي به ويفنى لحظة فقدان هذا الوعي[3]. ولهذا فالعلم والمعلوم كلاهما في الشعور.

ويمكن القول بأن خلاصة هذا المجلد الأول «من العقيدة إلى الثورة» هو أن نفعل بعلم الكلام وأصول الدين ما فعله ماركس بالجدل الهيجلي، أي أن نوقفه على قدميه، على أرض الواقع والإنسان بدلاً من وقوفه على رأسه، أي تحويله من القضايا اللاهوتية إلى قضايا الإنسان. ولا شك أن هذه المقدمات النظرية التي يطرحها هذا المجلد الأول تؤذن بمشروع جسور يعطي للنضال من أجل تغيير الواقع عمقاً من المشروعية الدينية والروحية عامة. ولكن الخشية أنه برغم جسارته واستنارته يجمد إرادة التغيير بدلاً من أن يطلقها بسبب ما يتضمنه من مرجعية سلفية محددة رغم كل النوايا الطيبة بل الثورية. ولهذا ينبغي أن نحاول أن نتبين تطبيق هذه المقدمات النظرية في القضايا الإنسانية التي عالجتها بقية المجلدات الأربعة وهي «التوحيد» و«العدل» و«النبوة ـ المعاد» و«الإيمان» و«العمل-الإمامة» على أننا قبل أن ننتقل إلى هذا الجانب التطبيقي قد يكون من المفيد أولاً إبداء بعض الملاحظات على هذه المقدمة النظرية للمشروع:

1 ـ إن حسن حنفي يسعى إلى تجديد شعورنا الراهن وعقليتنا السائدة ـ بنقد ما فيها من رواسب مستمرة تنتسب إلى الفكر الأصولي القديم ـ ولهذا فنقد هذا الفكر الأصولي القديم سوف يجدد شعورنا وفكرنا. وهو بهذا ـ في الحقيقة ـ يستند منهجياً إلى مفهومين من المتعذ ر التسليم بهما:

أولاً: إن الرواسب والأفكار السائدة هي عينها امتداد للأفكار الأصولية القديمة وهو مفهوم غير تاريخي. فلا شك أن أصول الفكر القديم تنتسب إلى أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية معينة، ولا شك كذلك أن فكرنا وشعورنا المعاصرين ـ وإن كانت فيهما بعض رواسب الفكر القديم ـ هما ثمرة أوضاع راهنة. ولهذا من

(1) نفس المرجع ص 411.
(2) نفس المرجع ص 439.
(3) نفس المرجع ص 584.

التعسف ـ ثانياً ـ القول بالتطابق بينهما، من حيث الوراثة، أو من حيث التأثير الفاعل بحيث يتم تغيير الراهن المعاصر بمجرد نقد وإصلاح القديم. إن فكرنا وشعورنا الراهنين ليسا مجرد استمرار للتراث القديم. ولن يتحقق تغييرهما تغييراً جذرياً إلا بتغيير البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للواقع الراهن نفسه.

2 ـ يكاد حسن حنفي أن يخلخل مفهوم العقل ويجعله أقرب إلى الشعور، أو البديهة، أو يجعله ـ على الأقل ـ ينبع أساساً من الشعور أو البديهة، ولهذا يكاد يفقد العقل عقلانيته أو يجعله مجرد أداة استخلاصية شكلية يستمد قيمته ومصداقيته من الشعور والبديهة. وهي رؤية مثالية لا عقلانية متأثرة بشكل واضح بفلسفة الظاهراتية لهوسرل، بل تستعين ببعض مصطلحاتها ومفاهيمها كالشعور وفتح الأفواه والقصد إلى غير ذلك. ونتيجة لهذا التوجه الظاهراتي المثالي يوحد حسن حنفي بين المعلوم والموجود، فالموجود محدود بمعلوميته، ولهذا فهو معدوم إذا كان مجهولاً، وهي رؤية مغرقة في مثاليتها وإن كانت مغرقة في الوقت نفسه في وضعيتها الحسية. فالمعرفة عنده تقوم أساساً على الحس السليم، والعلم يقوم على المطابقة المباشرة مع موضوعه، وهو ما يذكرنا بفلسفة باركلي.

3 ـ يحدد حسن حنفي المعرفة بحدود الأسس العامة التي يضعها الوحي. ولهذا فلا معرفة جديدة، إذا كان ثمة معرفة جديدة خارج الوحي، إلا فيما يطلق عليه اسم الفروع أي التطبيقات لهذه الأسس العامة. حتى الاجتهاد محدود بحدود هذه الأسس العامة ولحدود هذه الفروع. وهذا توقيف وحدّ لأي إمكانية للتجديد والتغيير والتجاوز وبالأخص للثورة التي يدعو إليها!

4 ـ يقلص حسن حنفي التراث في التراث الديني وحده، ويحد التراث الديني بالتراث الإسلامي، ويحد التراث الإسلامي بالإتجاه السني. حقًا إن الاتجاه السني هو الاتجاه الذي كان سائداً، ولكن هذا لا يبرر إغفال اتجاهات أخرى كان لها تأثيرها مثل الشيعة والمتصوفة فضلاً عن النحل الدينية الأخرى. هذه بعض الملاحظات المنهجية العامة التي لا تقلل من القيمة العامة للدعوة إلى تجديد العلم القديم، بل السلوك بما يفضي إلى تجديد العلم الراهن. ولهذا قد يكون من الضروري اختبار هذه القضية بالانتقال إلى المجلدات الأربعة الأخرى من كتاب «من العقيدة إلى الثورة» التي تعالج أموراً عملية. ولن نتوقف عند تفاصيل ما جاء في هذه المجلدات الأربعة التي تصل صفحاتها إلى ألفين وخمسمائة صفحة، غير المقدمة النظرية التي عرضنا لها والتي تبلغ ستمائة صفحة وإنما سنكتفي بتحديد بعض المعالم الرئيسية.

(2)

ثورية العقيدة أم عقيدة الثورة؟

في مجلدات أربعة تصل صفحاتها إلى ألفين وخمسمائة صفحة غير المقدمة النظرية التي عرضنا لها في المقال السابق، والتي تبلغ سنمائة صفحة، يسعى حسن حنفي إلى نقد القضايا الأساسية لعلم أصول الدين القديم. وقد يكون من الصعب أن نعرض بالتفصيل ما تتضمنه هذه المجلدات الأربعة، ولهذا سنكتفي بتحديد بعض المعالم الرئيسية.

يعالج المجلد الثاني، أي التالي لمجلد المقدمات النظرية، قضية التوحيد. وقضية التوحيد لا تتعلق بالتوحيد الإلهي في هذا المجلد، بقدر ما تتعلق أساساً بالتوحيد بين نظام الوحي ونظام العالم. ولهذا إذا كان التوحيد النظري القديم يقوم على نظرية في الذات والصفات والأفعال، فإن التوحيد في هذه الرؤية الجديدة لحسن حنفي هو تجسيد الوحي في العالم، وفي الإنسان وفي التاريخ. وما وصفه القدماء بأنه الذات والصفات والأفعال، ليس في الحقيقة إلا الإنسان الكامل [السابق. المجلد الثاني. ص 604] وما ظنه القدماء أنه وصف لله، هو في الحقيقة وصف للإنسان. ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفاً للإنسان الكامل[السابق ص 605]، فالله بهذا المعنى هو إسقاط خارج الذات الإنسانية بالصفات الكاملة لهذه الذات، مِمّا يذكرنا بفيورباخ.

ولهذا اعتبر حسن حنفي علم الكلام القديم بأنه علم مقلوب، ذلك أنه جعل الله مركز الوحي وموضوع علمه، على حين أن الوحي مركز الإنسان وموضوع علمه. فحسن حنفي ينظر إلى الوحي أنثروبولوجياً وليس ثيولوجياً. فهو علم الإنسان وليس علم الله.

على أن حسن حنفي لا يكتفي بوضع علم الكلام على قدمين، بأن ينسب

الصفات إلى الإنسان، بل يدفع إلى تحقيق هذه الصفات وكذلك أسماء الله الحسنى في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية [ص660].

إن حق الإنسان العبد على الله هو استرداد وعيه المتحجر المدفوع خارج العالم والذي يحاول أن يستعيده عن طريق الصلاة والعبادة والشعائر والدعاء والتأمل والنظر والحكمة إلى غير ذلك، وأن يسعى إلى تحقيقه تحقيقاً فعلياً في العالم. فبهذا يتحقق ويصبح إعلاناً لاستقلال العقل وحرية الإرادة [ص664]. على أن هذا التوحيد يتحقق من خلال التنظيم السياسي الذي يتم بواسطته التوحيد بين نظام الوحي ونظام العالم. ولهذا ينتقل التوحيد من صفات ودلالات خارج العالم إلى فعل، ويحقق وحدة العالم والإنسان والتاريخ.

وفي المجلد الثالث الخاص بالعدل ، ننتقل من الإنسان الكامل، من ذاته وصفاته، إلى الإنسان المتعين المحدد، ولهذا ننتقل من مسألة الذات والصفات إلى مسألة الأفعال. فإذا كانت نظرية الذات والصفات هي لب التوحيد، فإن الأفعال هي لب العدل. وتشمل قضية العدل قضيتين، الأولى: هي قضية خلق الأفعال، أي الجبر والاختيار، والقضية الثانية: هي قضية العلاقة بين العقل والنقل، والحسن والقبح العقليين. وكان المعتزلة يركزون على العدل، على حين كان الأشاعرة يركزون على التوحيد، ولا بد من الجمع بينهما. ويعرض هذا المجلد عرضاً تفصيلياً لهذه القضايا، وللمسائل المتفرعة عنها، مثل مسألة الآلام ومدى استحقاقها، ومسألة العوض عن الآلام في حالة غياب الاستحقاق، وهل يمكن إيلام الأطفال والبهائم إلى غير ذلك. ويخوض حسن حنفي خلال هذه القضايا والمسائل سجالاً فكرياً مع علم أصول الدين القديم، ليثبت افتقاد هذا العلم القديم لمبحث مستقل عن الإنسان. «ولهذا فالإنسان مغترب فيه» على حد قوله [ص581]. وينحو سجال حسن حنفي دائماً إلى تحديد المعقولية كأساس للعدل، مختلفاً في هذا مع الأفكار التراثية القديمة ومصلحاً ومعدلاً لها لتتفق مع احتياجات وملابسات الحاضر.

وفي المجلد الرابع، وهو خاص بالنبوة والمعاد، يعرض حسن حنفي لتطور البشرية من الماضي [أي من النبوة] في اتجاه المستقبل [أي المعاد]. ويعرض بالتفسير العقلي لكثير من الظواهر الدينية مثل المعجزات والسحر والاستحقاق وحساب الملكين والشفاعة وملك الموت والمعاد الجسدي والحساب والميزان

والحفظة والكتبة والعرش والكرسي والعلم واللوح والصراط وأوصاف الجنة والنار والخلود والفرق الدينية المختلفة إلى غير ذلك.

وفي هذا المجال بالذات تبرز محاولة حسن حنفي تأويل العديد من المسائل والمفاهيم تأويلاً اجتماعياً وسياسياً ونفسياً. فأمور المعاد عند حسن حنفي ليست إلا التعبير عن عالم بالتمني بديلاً عن معايشة بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسود فيه العقل. «أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير فني يقوم به الخيال تعويضاً عن حرمان في الخبز أو الحرية، في القوت أو الكرامة، في الرزق أو الحق» [ص600] إنها الدراسات المستقبلية بلغة العصر، والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر [ص605]. وهو يفسر ملك الموت تفسيراً نفسياً بأنه صورة فنية تعبر عن هموم الإنسان نحو الموت [ص439]. ويفسر الحكمة من الإسراء بأنها تدليل على إمكانية تحويل عالم الغيب إلى عالم شهادة يمكن رؤيته، أي إدراكه بالحواس ومعايشته بالتجربة [ص447]. ويفسر مذهب الظاهرية باعتباره دفاعاً عن السلطة القائمة و«قفل» النص وتثبيته حتى لا يقوم بتوجيه الواقع وتغيير النظام القائم [ص312] وهو يسعى لتفسير المعجزات تفسيراً علمياً ويميز بينها وبين السحر، وإن كان يرى أنه ليس هناك فرق كبير بينهما: فكلاهما خرق لقوانين الطبيعة وإنكار لبداهات العقل [102] وهو يوحد ما بين السحر والعين ويؤكد ان كليهما ـ كما يقول ـ ثابت وموجود [ص99].

أما المجلد الخامس فيتعلق بالتاريخ المعين، بتحقيق التاريخ في حياة الفرد والدولة. فعندما يكتمل الوحي، تنتهي النبوة، ويستقل العقل وتتحرر الإرادة وتكتمل الفطرة وتثبت الحقيقة ويتضح المثال ويصبح الوحي تاريخاً والفكر واقعاً.

فالوحي واقع في التاريخ ويتطور معه أفقياً [ويتحقق هذا ـ كما يقول ـ بالحزب الإسلامي الذي يقيم الدولة الإسلامية. وحرصاً على التوحيد ـ والحزب هو لب مسألة التوحيد - [ص387] لا سبيل في هذه الدولة لتعدد الأحزاب، فالحزب الواحد هو الحزب الحق المعبر عن الفكرة والمدافع عن مصلحة الجماهير والحريص عليها.

هذه باختصار شديد بعض معالم نقد حسن حنفي لعلم أصول الدين وعلم الكلام، ومحاولته الجسور لتصحيحهما، ليكونا سبيلاً لتغيير وتجديد واقعنا الراهن. ولا شك في الجهد الكبير الذي بذله حسن حنفي في هذه الصفحات الغنية بحقائق ونصوص علم أصول الدين، ويعرضها عرضاً تفصيلياً ثم ينقدها ويصححها في

ضوء ملابسات واحتياجات عصرنا، وتعديل بعض إجاباتها اتساقاً واتفاقاً مع هذه الملابسات والاحتياجات.

على أن هناك بعض الملاحظات التي يغلب عليها الطابع المنهجي:

1 ـ يتسلح حسن حنفي باحتياجات عصرنا لنقد علم أصول الدين. وهذا منهج في تقديري مغلوط علمياً. حقاً أنه من الطبيعي بل من الواجب أن يتسلح بمناهجنا العلمية العصرية في التحليل والبحث، لا في التقييم قبولاً أو رفضاً أو تعديلاً وتصحيحاً بحسب القيم السائدة في عصرنا. ذلك أن نتائج علم أصول الدين القديم هي صدى لملابسات عصرها ومن التعسف محاكمتها بحسب ملابسات عصرنا وفي تقديري أن نقد تراثنا القديم سواء كان دينياً أو غير ديني ينبغي أن يقتصر على تحليل هذا التراث وتفسيره على أرضية سياقه التاريخي والاجتماعي لتحديد دلالته وبيان أوجه الاختلاف والخلاف بينه وبين مختلف الفرق والنحل والاتجاهات والنزعات الأخرى.

2 ـ إن حسن حنفي يقوم بالرد على أسئلة التراث الأصولي القديم بإجابات حديثة معاصرة، رغم أن هذه الأسئلة ليست من الهموم الأساسية لعصرنا، رغم وجودها في وجداننا الشعبي، وذلك مثل المعجزات وحساب الملكين والاستحقاق وملك الموت والكرسي والعرش واللوح والصراط والشفاعة والحفظة والكتبة والخلود إلى غير ذلك. حقاً إنها مفاهيم موجودة في الفكر الإسلامي المعاصر ولكنها لا تشكل هموماً نتنازع حولها كما كان الشأن في الماضي. ويتحقق تجديد لتراثنا الديني وغير الديني إذا وقفنا عند محاولة الإجابة عن هذه المفاهيم والمسائل، مهما كانت عصرية إجاباتنا، ما لم تكن أسئلة عصرنا الأساسية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والتعليمية إلى غير ذلك، موضع إجاباتنا. لن تتجدد علومنا التراثية إذا لم نتصد لأسئلة العصر الذي نعيشه ونعاني مشاكله وقضاياه، وما لم تكن لها إجاباتها عن هذه الأسئلة. وإلا ستظل هذه العلوم على هامش حياتنا الاجتماعية والفكرية. وتأسيساً على هذه الملاحظة أستطيع القول بأن ما قدمه حسن حنفي في المجلدات الخمسة من موسوعته هو عرض تحليلي مستفيض لعلم أصول الدين القديم وللقضايا الأساسية في علم الكلام القديم، ولكنه لم يطور ولم يجدد هذا العلم تطويراً وتجديداً، هيكليا بتجديد أسئلته. ولهذا فالموسوعة هي سجال عصري مع العلم الأصولي القديم ـ مع أهميته ـ وليس تجديداً عصرياً لهذا العلم.

3 ـ على أن الملاحظ أن حسن حنفي قد تبنى بعض تصورات ومفاهيم العلم الأصولي القديم رغم تناقض هده التصورات والمفاهيم مع روح عصرنا الذي يتسم بالعقلانية والعلمية، وذلك مثل تبنيه لنظرية الاستحقاق، أي استحقاق كل إنسان لما يصيبه من آلم وأذى، مما يذكر بجماعة في مصر تطلق على نفسها اسم «حتى شكة الشوكة بذنب» ومثل تنبيه للسحر كحقيقة تكاد أن تكون صنوا للمعجزات الدينية.

4 ـ يقول حسن حنفي إن المستقبل يخضع لقانون الاستحقاق، وأن قانون الاستحقاق هذا قانوق عقلي ثابت مثل القانون الطبيعي، يثبته العقل وتؤكده التجربة البشرية، وثبوت الاستحقاق في الآدلة الشرعية والكتاب والسنة والإجماع والقياس. وهذه في الحقيقة دعوة قدرية جديدة ونظرة غير علمية إلى الظواهر السلبية أو الإيجابية التي تصيب الإنسان وتفسير لاهوتي خالص لها. فليس كل ما يصيب الإنسان من مرض وألم أو هزيمة هو عقاب مستحق وبه صلاح الناس كما يقول.

5 ـ والملاحظ أن حسن حنفي يغلب الوحي على الواقع بل يشرط الواقع بالوحي الذي هو بدوره مشروط بالكتاب أي بالقرآن الكريم، وهذا ما يحد من الاجتهاد العقلي والتجديد الذي يدعو إليه حسن حنفي. ومع دلك يقول بأن استقلال الإنسان فكراً وإرادة إنما يتحقق باكتمال الوحي. والحق.. أن اكتمال الوحي لا يعني ـ في منطوق كلامه ـ استقلال الإنسان، بل مشروطية الإنسان والتاريخ والحياة الإنسانية والسلطة بالوحي، أي افتقارها لكل استقلال اللهم إلا في الفروع، كما يقول هو نفسه، وهو بهذا يتراجع حتى عن مستوى الفكر المعتزلي.

6 ـ يهتم حسن حنفي في مبحث الأفعال بمعالجة أفعال فردية مثل: الخذلان والهداية والجبر والاختيار والتيسير، وبأفعال اجتماعية مثل: الآجال، الفقر، والغنى والأرزاق، والأسعار، وهي أفعال تتعلق بحالات نفسية واجتماعية مجردة، ولكنها لا تتمل أبرز قضايا الفعل الإنساني في عصرنا الراهن. وكان ينبغي تجديداً لعلم أصول الدين أن ينتقل من المجال التقليدي للآفعال إلى مجال الأعمال، فالأعمال لها دلالتها التي تعد أعمق وأشمل وأكثر تحديداً وموضوعية من مجرد الأفعال. من هذه الأعمال على سبيل المثال: الحرب والسلام والاستغلال والاستقلال والتحرر والمساواة والصراع الطبقي والتقدم، والأعمال المنتجة والأعمال الطفيلية. وهناك الحرية الليبرالية الاقتصادية والحرية الاجتماعية، وهناك مشاكل التأميم والتخصيص والتعامل مع البنوك والتجارة والاحتكار والتخطيط الاقتصادي والاجتماعي

والديموقراطي والسلطة والتنظيمات الحزبية والانتخابات ودور المرأة في المجتمع إلى غير ذلك من مختلف القضايا والمسائل الإنسانية في شؤون الحياة التي لا حد لتنوعها. إن تجديد علم أصول الدين إنما يتحقق بتأسيس ركائز مفهومية له تمكنه من التصدي لهذه القضايا حتى لا يصبح أداة في يد الحكام يستمدون منه مشروعيتهم الباطلة.

7 ـ يتبنى حسن حنفي رؤية غائية للتاريخ ليس لها أي سند علمي. فالطبيعة عنده تسير نحو غاية، والتاريخ كذلك. والغائية عنده هي أساس الوجود في الإنسان والطبيعة والتاريخ. والكون كله ـ كما يقول ـ رغم أنه حادث، فإن حدوثه كان لغاية وهدف، كما أن خلق العالم كان لغاية وهدف [المجلد الثالث ـ 536 ـ 538] .

ولهذا نراه يقسم مراحل التاريخ إلى مراحل متساوية.. كل مرحلة سبعمائة عام. ولكل مرحلة دلالة معينة تفضي إلى غاية محددة. لهذا سنراه في الجبهة الثانية.. جبهة الآخر أو الحضارة الغربية، يعلن عن نهايتها وانهيارها في الوقت الذي يعلن عن ازدهار الحضارة العربية وتألقها، دون أن يحدد أسباباً موضوعية اللهم إلا هذه النظرة الغائية الدائرية للتاريخ.

8 ـ يقدم حسن حنفي تصوراً أحادياً لله: هو وعي الإنسان بذاته مدفوعاً خارج العالم. وهو متأثر في هذا بفلسفة فيورباخ .

والواقع أن هناك في الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية والفولكلورية والهرمنيوطيقية واللاهوتية المسيحية والفكرية المعاصرة عامة، اجتهادات ونتائج بالغة الأهمية حول هذا الموضوع، كان ينبغي الاستئناس بها في تجديد علم أصول الدين وعلم الكلام.

9 ـ حوار حسن حنفي مع العديد من مفاهيم العلم الأصولي القديم يغلب عليه الطابع السجالي الخالص، بل الخطابي الذي يبدأ بتساؤلات استنكارية سجالية يمكن الرد عليها بنفس المنهج مثل:

ما المانع، ما الذي يضر، ولماذا لا، أيهما أفضل في وجداننا... إلى غير ذلك. وهي تكشف كذلك عن نزعة برجماتية. فهو مثلاً يرفض القول بوجود المعدوم. لماذا؟

لأن في ذلك ـ كما يقول ـ تأثيراً سلبياً واعترافاً بالهزيمة.. ولهذا نراه كذلك يتخذ موقفاً وسطياً غير محدد، وغير محسوم في بعض القضايا. ففي قضية المعاد

مثلاً يقول إن المعاد الروحي فحسب وارد، والمعاد الجسماني وارد، والقول بالأمرين وارد بناء على الشرع والعقل، فكلاهما يدل على رغبة الإنسان في تجاوز الموت واستمرار الحياة. وهو كما نرى يؤسس وسطيته الفكرية على أساس شعوري خالص متمشياً مع نزعته الطاهراتية.

هذه بعض الملاحظات المهجية العامة، التي نتجاوز بها العديد من الملاحظات التفصيلية التي قد لا تتسع لها هذه القراءة التمهيدية لمشروع حسن حنفي الحضاري. على أن خلاصة هذه الملاحظات هي أن هذا التجديد والتصحيح الذي قام به حسن حنفي لعلم أصول الدين ولعلم الكلام، يستبقي هذين العلمين في حدود أسئلتهما القديمة رغم الإجابات التي تستجيب لاحتياجات العصر الراهن رداً على الأسئلة القديمة، ولهذا يظل هذان العلمان بعيدين إلى حد كبير عن التعرض لأسئلة العصر، ويظل تجديدهما تجديداً سلفياً لو صح التعبير.

ولهذا، ففي تقديري أن حسن حنفي رغم الجهد الكبير الذي بذله في تحليل هذين العلمين تحليلاً نقدياً، فإنه في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» لم يتمكن من تثوير العقيدة، أو من تأسيس التغيير الثوري على أساس من العقيدة.

والغريب أن حسن حنفي في مقالاته الاجتماعية والسياسية يبدو أكثر جرأة وتقدماً مما في هذا الكتاب. وننتقل بعد ذلك إلى الجبهة الثانية في مشروع حسن حنفي، وتتعلق بالموقف من التراث الغربي الذي كرس له كتابه الضخم «مقدمة في علم الاستغراب».

(3)

استغراب أم تغريب معكوس؟

ونتنقل بعد ذلك إلى الجبهة الثانية في مشروع حسن حنفي الحصاري، وتتعلق بالموقف من التراث الغربي الذي كرس له كتابه الضخم «مقدمة في علم الاستغراب» [الدار الفنية للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ 1991] .

يمثل التراث الغربي ـ عند حسن حنفي-«الآحر»، إنه الآخر إزاء «الأنا» الإسلامي. على أن هذا «الأنا» ما يزال في عصرنا الراهن يعيش على تقليد هذا «الآخر» ويعده مصدراً لعلمه، فضلاً عن أن هذا «الآخر» يجعل من «الأنا» الإسلامي موضوعاً له ولعلمه. ولهذا يسعى كتاب «مقدمة في علم الاستغراب» إلى محاولة قلب هذا الوضع. فهو يدعو إلى إبداع «الأنا» بدلاً من تقليد «الآخر» وإلى إمكانية تحويل «الآحر» إلى موضوع للعلم بدلاً من أن يكون مصدراً للعلم [المرجع السابق ذكره، ص 5] وهو يسعى منذ الصفحة الأولى من كتابه إلى دحض الإيحاء بأنه رافض للغرب، متقوقع على الذات، شأن الاتجاه السلفي التقليدي. على أن حسن حنفي يحدد طبيعة العلاقة بين «الأنا» و «الآخر» بأنها علاقة تضاد لا علاقة تماثل، دون أن ينفي هذا ضرورة النظر فيها وتمتلها وإكمالها [المرجع السابق، ص 16] وهو يميز بين طبيعة حضارة «الأنا» الإسلامية وحضارة «الآخر» الغربية، والخلاف بينهما هو خلاف بين طبيعتين. فحضارة الغرب كما يقول حضارة ذات طبيعة طردية، أي نشأت بالطرد المستمر من المركز ورفضاً له، وكتطور صرف، وهو تطورصرف دون بناء «ولا توجد ماهية مسبقة له كما هو الحال في الوعي الإسلامي» [ص111] ولهذا يطغى على طابع تفكيرها المنهج التاريخي، كما ظهر في المدرسة التاريخية والماركسية، وفي العلوم التاريخية التي سميت بالعلوم الاجتماعية ثم الإنسانية [ص17]، على حين أن حضارة «الأنا» الإسلامية، حضارة

ذات طبيعة مركزية ماهوية أي ذات ماهية مسبقة، ولهذا فهي متمركزة حول رسالتها وعقيدتها الأولى. إنها تنسج علومها من «أصول الدين وأصول الفقه والتصوف» حول مركز واحد، وهي تنطلق من هذا المركز وتبدع من خلاله.وتطور هذه العلوم ـ كما يقول ـ إنما يكشف عن بناتها. فالتطور جزء من البناء، كما أن البناء يكمل بالتطور. ونلاحظ هنا أن الفارق بين طبيعة الحضارتين هو أن الحضارة الغربية تتسم بالتاريخية بدون بنية، فوعيها وعي تاريخي، أما الحضارة الإسلامية «فهي بنية بلا تاريخية، ووعيها وعي لبنية علومها، أي وعي ماهوي. إن الأنا لا تكون بل توجد» [ص110] كما نلاحظ أن الحضارة الإسلامية عند حسن حنفي تكاد تقتصر علومها على العلوم الدينية على خلاف علوم الحضارة الغربية ذات التوجه الاجتماعي الإنساني.

ويحاول حسن حنفي أن يتخلص من الأسطورة القائلة ـ كما يقول هو ـ بأن الثقافة الغربية ثقافة عالمية، وأنها الحضارة الممثلة للحضارات البشرية جميعاً [ص19]. وإنما هي فكر بيئي محض نشأ في ظروف معينة من تاريخ الغرب، وهو نفسه صدى لهذه الظروف [ص37] وإن كان يقول في الوقت نفسه بأنها «وريث الخبرات الطويلة للتجربة البشرية، تراكمت فيه من الشرق والغرب» [ص37]. على أن هذه الثقافة الغربية تهيمن على ثقافتنا وتصوراتنا للعالم فأصبحنا موضوعاً لها، ولهذا يسعى حسن حنفي بهذه المقدمة لعلم الاستغراب، إلى أن تصبح هذه الثقافة الغربية موضوعاً لدراستنا بدلاً من أن نكون نحن موضوعاً لدراستها. وهو في الحقيقة ينهج في هذا منهجاً شبيهاً بمنهج عابد الجابري في دراسته لتكوين وبنية العقل العربي. على أنه إذا كان الجابري يطبق هذا المنهج على دراسة العقل العربي، أي على «الأنا» العربية الإسلامية أي القومية لا الإسلامية فحسب كشفاً لثوابتها المعرفية، فإن حسن حنفي يسعى لتطبيق هذا المنهج على الحضارة الغربية أي على «الآخر.» ويرى حسن حنفي أن مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة قد تحولت ـ على حد قوله ـ إلى وكالات حضارية للغير، وإلى امتداد لمذاهب غربية: اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، وجودية، شخصانية، سيريالية، تكعيبية.. إلى غير ذلك [ص24] بل يذهب إلى أن معظم تياراتنا الفكرية الحديثة هي أقرب إلى التغريب منها إلى الأصالة، فظاهرة التغريب عمرها حوالى مائتي عام في وعينا القومي، وبها أصبح وعينا القومي يسير على قدمين: الأولى طويلة وقوية وربما رفيعة، نظراً لأننا نجهل تراثنا القديم، والثانية قصيرة ومتورمة نظراً لانتشار الثقافة

الغربية في وعينا القومي لدرجة الانبهار والتبعية [ص15]، فالإصلاح الديني (الأفغاني) والليبرالية السياسية (الطهطاوي) والعقلانية العلمية (شبلي شميل) كلها ترى الغرب نمطاً للتحديث ونموذجاً للتقدم، وترى صورتها في مرآة (الآخر) [ص26] على حين أن الفكر الإسلامي القديم استطاع أن يتمثل الحضارات السابقة دون أن يفقد هويته بل قام بنقدها [ص28] ، لهذا إذا كان الاستشراق هو رؤية (الأنا) «الشرق» من خلال (الآخر) «الغرب»، فإن علم الاستغراب يهدف إلى تأكيد ذاتية الأنا باتخاذ موقف نقدي من ثقافة «الآخر» باعتباره موضوعاً. وهذه ضرورة ملحة كما يقول حسن حنفي ـ في عصر الثورة المضادة بعد أن عاد الغرب يمارس هيمنته الاستعمارية الثانية [ص33].

فطالما أن الغرب قابع في قلب كل منا كمصدر للمعرفة وكإطار مرجعي يحال إليه كل شيء للفهم والتقييم سنظل قاصرين، وفي حاجة إلى أوصياء [ص34] فلا إبداعاً ذاتياً دون التحرر من هيمنة «الآخر» ولا إبداعاً أصيلاً دون العودة إلى الذات الخاصة بعد أن نقضي على اغترابها في «الآخر» [ص52]. فالمجتمعات التي داهمها الاستعمار كانت إحدى وسائل المقاومة فيها إثبات الهوية في مقابل التغاير، والأنا في مواجهة الآخر، والأصالة في مواجهة التحديث والاعتراب المرتبط به.... ولكن بعد الاستقلال الوطني عاد المستعمر من خلال الثقافة، وانتشر التغريب واستقلت البلاد، ولكن احتلت الأذهان. قد ولد الفعل وهو التوجه نحو الآخر في رد فعل هو الرجوع إلى الأنا، كما هو الحال في الثورة الإسلامية في إيران والثورة الإسلامية المعاصرة في شتى أنحاء العالم العربي والإسلامي [ص25]. نلاحظ في هذا النص مفهوم الهوية يكاد يرتبط بالمفهوم الأرسطي للهوية أي التماثل الذاتي الدائم فضلا عن الدلالة الدينية الخالصة للرجوع إلى «الأنا» في مواجهة الآخر. وما أكثر الإشارات الأخرى إلى ذلك في الكتاب مثل يستطيع الفكر الإسلامي أن يعطي نماذج عديدة دفاعاً عن الهوية ضد التغريب مثل تحريم القرآن، موالاة الغير والتقرب إلى الأعداء والتودد إليهم ومصالحتهم..... !! ورفض التقليد والتبعية، فالاعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب [ص28–29] ولقد بدأت الحضارات من الشرق، ثم انتقلت إلى الغرب وقد تعود إلى الشرق مرة أخرى على حد تعبيرحسن حنفي [ص53] ولا سبيل لتحقيق نهضتنا وحضارتنا الشاملة إلا بالتحرر من هيمنة حضارة «الآخر» الغربي. ولا فرق فيما يتعلق «بالآخر» الغربي بين تراثه الرأسمالي، أو تراثه الاشتراكي، فكلاهما تراث سيطرة وهيمنة وتراث عنصري، ولهذا فهناك

اختلاف حاسم بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. فالحضارة الإسلامية حضارة توحيدية، على حين أن الحضارة الغربية حضارة مفرقة [ص661]. ويقوم حسن حنفي بتأريخ «الأنا» تأريخاً يختلف عن التأريخ الغربي الذي يتمثل في العصر القديم والوسيط فالحديث، أما تأريخ «الأنا» الإسلامي فيتمثل عند حسن حنفي في مراحل ثلاث كذلك، ولكنها مختلفة. فكل مرحلة منها تدوم سبعمائة سنة. ولقد انتهت منها مرحلنان وبقيت الثالثة. المرحلة الأولى تبدأ من القرن الأول الهجري حتى القرن السابع وتنتهي بابن خلدون، والمرحلة الثانية تبدأ من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر وتنتهي بعصر التحرير من الاستعمار. أما المرحلة الثالثة، أي السنوات السبعمائة الثالثة فقد بدأت بالفعل ـ في رأي حسن حنفي ـ من عشر سنوات من القرن الخامس عشر، وسوف نشاهد فيها ـ على حد قوله ـ العصر الذهبي الثاني للحضارة الاسلامية [ص697]، على حين أن الحضارة الغربية سوف تتوقف، ذلك لأنها استكملت مراحلها الثلاث التي تتمثل في عصر آباء الكنيسة والعصر المدرسي والعصر الحديث، وليس لها مرحلة رابعة. وبهذه الرؤية الثلاثية أو التثليثية لحركة التاريخ، يؤكد حسن حنفي أن المستقبل للحضارة الإسلامية وحدها.

وهي رؤية حضارية فلسفية تذكرنا بالمراحل الحضارية المختلفة عند شبنجلر وتوينبي وهي أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى العلم بالتاريخ. وتكاد تقدم صورة حتمية قدرية للتطور التاريخي خالية من أي أساس موضوعي.

وفي ضوء هذه الرؤية التاريخية الخاصة يقوم حسن حنفي بعرض تحليلي للفكر أو للوعي الغربي، محدداً في البداية المصادر المختلفة لهذا الفكر، من مصادر يونانية ورومانية ومصادر يهودية ومسيحية ومصادر شرقية قديمة، ثم يتابع هذا الفكر منذ القرن الأول حتى المدارس الفكرية المختلفة في القرن العشرين، محدداً كذلك المعالم الرئيسية لهذا الفكر في سياقه التاريخي.

على أنه من الملاحظ: أنه في عرضه التاريخي للفكر أو للوعي الغربي، وفي تحديده لتكوينه وبنيته، لا يقوم بأي دراسة نقدية لهذا الفكر على خلاف ما نتوقعه منه، بل يكاد عرضه له أن يكون عرضاً محايداً، لا يختلف كثيراً إلا فيما ندر عن العديد من كتب تاريخ الفلسفة الغربية، سواء كتبها غربيون أو كتبها عرب، بل هو عرض مسطح أحياناً يكاد يكون مجرد استعراض لعناوين بعض النظريات الفلسفية دون تحليل أو تقييم. ولهذا لا يمكن القول بأن هذه المئات من الصفحات عن

تاريخ الفكر الغربي تعبر عن موقف نقدي متميز خاص. إنها مجرد سرد تاريخي له. ولهذا لا أدري على أي أساس يمكن أن نعد هذه الصفحات استغراباً إسلامياً في مقابل الاستشراق الغربي! ولو صح اعتبار هذا استغراباً، لكان كل من كتب عن الفكر الغربي أو الأدب الغربي أو الحضارة الغربية مستغرباً إذا لم يكن من أبناء الغرب ! ولعلنا نجد هذا التأريخ الفلسفي النقدي للغرب عند بعض الكتاب المصريين والعرب، مسلمين كانوا أو غير مسلمين، يتميز تأريخهم الفلسفي بمواقف ايديولوجيا خاصة مختلفة مثل يوسف كرم (برؤيته التوماوية الجديدة). وعبد الرحمن بدوي (برؤيته الوجودية ذات البعد الإسلامي العربي أحياناً). وعثمان أمين (برؤيته الجوانية). وزكي نجيب محمود (برؤيته الوضعية). ومطاع صفدي في كتابه«نقد العقل الغربي» ، الذي قرأ هذا العقل قراءة نقدية من داخله، وغيرهم كثيرون، دون أن يدعوا أنهم ابتكروا علماً جديداً هو علم الاستغراب. ولهذه المناسبة أتساءل ماذا يمكن أن نسمي الكتابات العربية التي درست وأرخت للفلسفة الهندية أو للخبرة اليابانية أو للفكر الصيني التقليدي أو الثوري.. مثلاً.. هل نسميها استشراقاً أم استغراباً؟.

وفضلاً عن هذا كله، فلقد مضى في عصرنا ماكان يسمى بالكتابة الاستشراقية.

فالاستشراق ليس مجرد كتابة عن التراث الديني للشرق العربي الإسلامي، من وجهة نظر غربية، بل كان يتضمن أموراً عديدة منها كشف النصوص وتحقيقها في مختلف المجالات الفلسفية والأدبية والفنية والتاريخية والسياسية، كما كان يتضمن دراسات لها، ودراسات مقارنة بينها وبين نصوص غربية في هذه المجالات المختلفة، وتحديد التأثير المتبادل بينها، فضلاً عن التأويل والتفسير الذي كان يعبر بغير شك ـ عن ايديولوجيا المستشرقين الخاصة، كما يعبر أحياناً عن المصالح والسياسات الخاصة لدولهم. وكان يغلب على أحكام هذا النمط من المستشرقين طابع التأمل الخالص، دون أن تخلو من مناهج علمية في البحث والدراسة، وذلك مثل أعمال ماسينيون وبيرك وواط، وميكيل وجارديه وبرنارد لويس وكراسنوفسكي ورودنسون وغيرهم. ولقد انتهت هذه المرحلة من الاستشراق ـ في تقديري ـ وحققت ـ بغير شك ـ إضاءة كبيرة لتراثنا العربي الإسلامي في مختلف المجالات الفكرية والأدبية والفنية والعلمية والتاريخية والاجتماعية والثقافية عامة، رغم ما نختلف فيه مع هذه الدراسة أو تلك، مع هذا المنهج أو ذاك، مع هذه الأحكام أو تلك. ولقد قامت مرحلة أخرى جديدة في دراسة الأوضاع العربية والإسلامية

الراهنة، لم تعد تنتسب إلى الاستشراق القديم، بقدر ما أخذت تنتسب إلى العلوم المختلفة من أنثروبولوجية وسياسية واجتماعية واقتصادية وأدبية. لقد انتهت مرحلة الاستشراق وبدأت مرحلة جديدة من الدراسات العلمية والتجريبية ذات التخصصات الدقيقة المختلفة، مهما اتفقنا أو اختلفنا مع نتائجها أو مناهجها كذلك. على أنه في الوقت الذي تنتهي فيه مرحلة الاستشراق، وتبدأ مرحلة الدراسات العلمية، يبدأ حسن حنفي بما يسميه الاستغراب بل علم الاستغراب! والحق، أنني لا أجد عند حسن حنفي في علم الاستغراب علماً بالمعنى المنهجي الدقيق أو اطاراً نظرياً محكماً ومنطقاً حضارياً دقيقاً ـ على حد قوله [ص21]. فليس ثمة تأسيس لقواعد أو لمنهج في هذا الاستغراب. بل لا أجد استغراباً إلا في هذه الدعوة التي يدعو إليها حسن حنفي في مقدمات كتابه وفي صفحاته الأخيرة، وهي دعوة أقرب إلى التبشير والدعوة التعبوية منها إلى العلم. أما تطبيقه على الفكر الفلسفي الغربي، فهو مجرد عرض وصفي غير نقدي ـ كما ذكرنا ـ لا يختلف في الجوهر عن مختلف الدراسات الأخرى العربية والغربية لتاريخ الفلسفة الغربية. وإن افتقد الدقة العلمية، لا فيما يصدره أحياناً من أحكام فحسب، وإنما كذلك في انعدام استناده إلى مراجع فيما يسوقه من عرض للمذاهب الفلسفية المختلفة إلا فيما ندر، بل تكاد تقتصر مراجع هذا الكتاب على كتبه هو نفسه..!! وسر هذا ـ في تقديري ـ هو تجنب ذكر المراجع الغربية التي استقى منها عرضه الاستغرابي ! بل لعلنا نجد في هذا العرض الذي يقدمه حسن حنفي والذي يسعى به لتأكيد الاختلاف التام بين الموقف الفكري الحضاري الإسلامي والموقف الفكري الحضاري الغربي، نجد تماثلاً ـ لا فرقة ـ بين فصول ومراحل في الفلسفة الإسلامية، والفلسفة الغربية، يحرص حسن حنفي على إبرازه في أكثر من موضع في كتابه.

ونكتفي بإيراد بعض الأمثلة: فعندما يعرض الكتاب لعصر التنوير الغربي في القرن التاسع عشر، مؤكداً أن سمته هي اعتبار العقل سلطاناً على كل شيء، وأن العقل أساس النقل، يضيف حسن حنفي إلى ذلك قائلاً: «كما كان الحال في تراثنا الاعتزالي» [ص307]. وفي حديثه عن هيجل واشارته إلى أنه في فلسفته تم تحويل الدين إلى المثالية، وتحول الوحي إلى العقل، أي تم تعقيل الدين وتنظير الوحي، يعلق على ذلك قائلاً: «كما حدث ذلك عند المعتزلة في تراثنا الإسلامي القديم» [ص341]. ويشير في حديثه عن بنية العقل الأوروبي إلى أن العقلانية الأوروبية تعد امتداداً لعقلانيتنا الإسلامية الاعتزالية الأولى [ص624] ويقول عن سمات التنظير الأوروبي أنه: «تنظيم استعمال الوقت كما هوالحال في تنظيم أوقات الصلاة عند

الأصوليين» [ص626]. وفي إشارته إلى اليسار الديكارتي المتمثل في سبينوزا يقول بأن القيمة اتحدت بالعقل والواقع ثم يضيف: «مثل الوحدة الثلاثية في تراثنا القديم بين الوحي والعقل والواقع» [ص634]. بل يتبين تقارباً غير مباشر بين قدرة الوعي الأوروبي في عصر النهضة على اكتشاف الحقائق الإنسانية والطبيعية والدينية اعتماداً على جهد العقل ورؤية الطبيعة وبين النموذج الإسلامي في تراثنا القديم، وحدة الوحي والعقل والطبيعة الذي تسرب كما يقول قبيل عصر النهضة إلى الوعي الأوروبي بعد نقل التراث الإسلامي من العربية إلى اللاتينية [ص235]. وما أكثر الأمثلة الأخرى التي تماثل بين توجهات ومقدمات تأسيسية نظرية ومفاهيمية في التراثين الإسلامي والغربي.

وعندما نتأمل أوجه الخلاف العام التي يقول بها بين الموقف الإسلامي الحضاري وموقف الحضارة الغربية، نتبين أنه يقيم هذا الخلاف على أسس أقرب إلى السجال الفكري منها إلى الحقائق العلمية. فهو يقول على سبيل المثال بأن الحضارة الإسلامية حضارة توحيدية على حين أن الحضارة الغربية والعقلية الغربية مفرقة [ص661]. وهي قضية سبق أن عرض لها ودافع عنها أنور عبد الملك ولنا رد عليها في دراسة قديمة. وهي على أية حال قضية خلافية ولا تستند إلى أسس موضوعية فما أكثر ما نجد توجهات توحيدية وتفريقية في كلتا الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية. ويقيم حسن حنفي دعواه بالاختلاف والخلاف الحضاري بين هاتين الفلسفتين أو العقلانيتين على أساس· أن النظريات الفلسفية في الحضارة الغربية وهي المعرفة والوجود والقيم وقد تضم الدين، قد جاءت ـ كما يقول ـ لتغطية الواقع الأوروبي العادي بعد القطيعة المعرفية بعد عصر النهضة وتأسيس الفكر النظري الجديد. أما عندنا ـ كما يقول حسن حنفي ـ فلم تحدث قطيعة معرفية بعد، وما يزال الواقع مغطى، والوئام قائماً بين «الأنا» والعالم. ولذلك لا تجد هذه المباحث الفلسفية في جامعاتنا وبين طلابنا أي صدى، اللهم إلا من كلام محفوظ لا بداية له ولا نهاية ولا غاية له ولا هدف. إنما أسس الفلسفة لدينا تتحد من موقفنا الحضاري الآن الذي يضم جبهات ثلاث: الموقف من التراث، والموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع أي التفسير [ص644-645]. ولا شك أن هذه الجبهات الثلاث هي وجهة نظر خاصة لحسن حنفي ولها أصداء ـ بغير شك ـ في فكرنا المعاصر. ولكن هذا لا ينفي وجود قضايا المعرفة والوجود والقيم في هذا الفكر كذلك. وما أكثر الدراسات الجادة المتعلقة بها في جامعاتنا وبين طلابنا

ومفكرينا، ولا تشكل أساساً قطعياً للتفرقة الفكرية بين الحضارة الإسلامية عامة والفكر العربي الراهن والحضارة الغربية، وإن كانت تجعل لقضايا تراثنا والموقف من التراث الغربى دلالة خاصة متميزة. بل إن حسن حنفي نفسه يتبين وجود قضايا المعرفة والوجود والقيم والدين في تراثنا القديم كما سبق أن ذكرنا. فنظرية المعرفة ـ كما يقول ـ تقابل نظرية العلم عند علماء أصول الدين، أو المنطق عند علماء أصول الفقه، وفي علوم الحكمة أو الإشراف عند الصوفية. والمعرفة التاريخية تعادل المعرفة النقلية المتواترة في تراثنا القديم، ونظرية الوجود تقابل نطرية الوجود عند علماء أصول الدين، والطبيعيات في علوم الحكمة، والأحكام الشرعية في علم أصول الفقه، والمكاشفات في علوم التصوف. ونظرية القيم تعادل أنساق العقائد عقليات وسمعيات وأصلي التوحيد والعدل في علوم أصول الدين إلى غير ذلك. أما مبحث الدين فهو الموضوع الغالب على كل علومنا القديمة ـ كما يقول ـ [ص643-644]. وفضلاً عن هذا فإننا نلاحظ أن حسن حنفي يقتصر في تحديده لمعالم الحضارة الإسلامية على تجلياتها الفكرية الدينية أساساً ـ كما رأينا ـ من فقه وأصول الفقه وعلم كلام، متجنباً بقية الجوانب العلمية والثقافية والموضوعية الآخرى في هذه الحضارة. كما يسعى حسن حنفي ـ من ناحية أخرى ـ في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» إلى ما يشبه محاولة تفسير أغلب التيارات الفلسفية الغربية نفسيراً دينياً من ناحية، أو تفسيراً ذاتياً من ناحية أخرى، وأحياناً بشكل متَعسف. فديكارت عند حسن حنفي «ينتسب إلى العصورالوسطى منه إلى العصور الحديثة، وكذلك كانط، فكلاهما جعل العقل مبرراً للإيمان التقليدي» [ص293]. وهيجل كما يقول حسن حنفي «كان مفكراً دينياً في البداية، ـ وكما تدل على ذلك أعمال الشباب ـ ثم تحول من الدين إلى المثالية، من الوحي إلى العقل، في آكبر محاولة عرفها تاريخ الفلسفة الغربية لتعقيل الدين وتنظير الوحي، كما حدت ذلك عند المعتزلة والحكماء في تراثنا الإسلامي القديم» [ص341]. ويقول متلاً عن هيوم بأنه يحقق في كتاباته الآخلاقية والسياسية والجمالية وفي محاوراته عن الدين الطبيعي ترسيخاً لقواعد العدل الاجتماعي ـ وتأسيساً للدين الطبيعي في التجربة البشرية وكآنه يبحث عن أسباب النزول [ص639] على آن حسن حنفي إلى حانب هذه القراءة الدينية لأغلب توجهات الوعي الأوروبي، نراه كذلك يسعى لإضفاء مفهوم ذاتي شامل مسيطر على هذا الوعي الغربي كله، وكان من اليسير عليه بالطبع آن يدلل على ذلك في فلسفات ذات توجهات عقلانية مثالية مثل فلسفة ديكارت وكانط وهيجل وهوسرل، ولكنه يسعى للتدليل على ذلك، كذلك في التوجهات الفلسفية الحسية

عند لوك وهوبز وهيوم، وكذلك التوجهات الوضعية والماركسية والتطورية، لأنها تجعل الأولوية للواقع على الفكر كما يقول، ولهذا يرى أنها داتية مصادة أو ذاتية مقلوبة أو ذاتية جماعية أو وعي اجتماعي أو روح طبيعية! [ص622].

على أننا نكاد نجد في عرضه للوعي الأوروبي الحديث سيادة للفلسفة الظاهراتية حتى قبل ظهورها بشكل نسقي في كتابات هوسرل. والفلسفة الظاهراتية عنده هي خاتمة المطاف في تكوين الوعي الأوروبي، ولهذا يكاد يراها مكوناً أساسياً في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. فهو يجد الظاهراتية في تفسيره للمثالية المطلقة عند نيتشه وهيجل ويرى في الوجودية تطبيقاً للمنهج الظاهرياتي في الوجود، وهدا صحيح، وكذلك الشخصانية التي يراها حلقة اتصال بين الظاهراتية والشخصانية عند شيللر ومونييه، بل يرى في التوماوية الحديدة ارتباطاً بالظاهراتية المتأخرة عند هوسرل، وخاصة في مخطوطاته عندما تحولت إلى نزعة أخلاقية صوفية روحية، بل يرى في الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتاريخي، وخاصة في مدرسة فرانكفورت توجهاً ظاهراتياً اجتماعياً وذلك في رفضه للفكر السياسي التقليدي، ورفضه الماركسية الداروينية على حد قوله من أجل تحليل جدل اجتماعي على مستوى الإنسان، بل يرى هذه الظاهراتية في فلسفة العلم الرياضي والطبيعي كذلك، وخاصة عند هوايتهد [ص481]. حتى الفلسفة التحليلية التي تضم الفكر الرياضي والمنطق وفلسفة العلوم «فإنها أيضاً خرجت مس ثنايا الظاهريات عند فتجنشتاين. وعلى هذا فالظاهريات عند هوسرل ـ كما يقول حسن حنفي ـ هي نهاية تكون الوعي الأوروبي» [.....] ، بل إنها مشروع الفلسفة الأوروبية كلّها بعد أن تحقق منذ ديكارت حتى هوسرل [ص488]. وهي رؤية نجدها عند الكتابات الغربية المنتسبة إلى الفلسفة الظاهراتية.

والملاحظ أن تركيز حسن حنفي على الفلسفة الظاهراتية.. هو امتداد لتركيزه على الظاهرة الدينية الروحية الذاتية. فالظاهراتية -كما يقول ـ تيار إشراقي روحي ومثالية شعورية [ص513].

والواقع أننا نجد في منهج حسن حنفي نفسه وفي توجهه الفكري عامة، ما يكاد أن يكون تطبيقاً لمنهج هوسرل في الفلسفة الظاهراتية، عامة كما سبق أن أشرنا. ولعلنا نتبين ذلك في تفرقته بين الوعي الإسلامي والوعي الغربي التي تستند ـ في تقديري ـ إلى تفرقة هوسرل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع. على أن هذا التوجه الفكري الظاهراتي في تاريخ حسن حنفي للوعي الأوروبي بوجه خاص،

إنما يسقط عن استغرابه دعواه النقدية الأصولية الإسلامية، ويجعله مجرد تأريخ غربي للوعي الغربي وإن تضمنته بعض إشارات ومقارنات عابرة للتراث الديني الإسلامي. وفضلاً عن هذا، فإن فلسفة هوسرل الظاهراتية هي فلسفة يقول حسن حنفي نفسه عنها أنها «إعلان الوعي الأوروبي عن نهايته» [ص518]. فكيف يتبنى حسن حنفي المبشر بمرحلة حضارية إسلامية جديدة بحق منهجاً وفلسفة هما إعلان بنهاية وعي، أي بنهاية حضارة؟! وخاصة أنه لايطبقها على الوعي الغربي فحسب بل على الوعي الإسلامي كذلك.

هذه هي قراءة نقدية مختصرة لدعوة حسن حنفي إلى ما يسميه بمدخل إلى علم الاستغراب. وفي تقديري أن المشكلة الأساسية المنهجية في دعوة حسن حنفي هذه بل في مشروعه الحضاري عامة هي في اقتصاره على قراءة الوعي في الحضارة الإسلامية وفي الحضارة الغربية من زاوية دينية وثقافية خالصة دون مراعاة للسياق الموضوعي والتاريخي في جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة في كل مرحلة من المراحل التي ينشأ منها وفيها الوعي، ولهذا افتقدت قراءته للوعي الحضاري الإسلامي والغربي العمق الموضوعي.

على أن المشكلة الأساسية الايديولوجيا في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» فهي في عدم تمييزه بين الجانب الحضاري في الغرب، والجانب الاستعماري، فضلاً عما يقيمه من ثنائية ضدية استبعادية شبه مطلقة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية في عصرنا الراهن. واذا كان الطابع الديني الإسلامي دون الجوانب الأخرى للحضارة العربية الإسلامية هو الطابع الغالب في رؤيته الحضارية (مع خفوت الطابع القومي العربي)، فإنه في الوقت نفسه يكاد يجعل هذا الموقف الحضاري الإسلامي من الحضارة الغربية هو الموقف العام لبلدان العالم الثالث من الحضارة الغربية.

ولا شك في صدقية وضرورة وجدّية الدعوة إلى تحليص ثقافتنا الإسلامية أو العربية الإسلامية أو ثقافات البلاد النامية أو العالم الثالث عامة من تخلفها وتبعيتها العاجزة للثقافة الغربية. ولا شك كذلك أن الدعوة إلى تأكيد خصوصيتنا الفكرية الذاتية ـ دعوة صحيحة وواجبة. على أننا لن نستطيع أن نتبين هذه الخصوصية، وأن نسعى إلى تنميتها وتعميقها إلا من خلال استيعاب تراثنا القديم كله ـ لا تراثنا الديني وحده ـ استيعاباً عقلانياً نقدياً من ناحية، واستيعاب حضارة العصر كلها كذلك استيعاباً عقلانياً نقدياً، كما سبق أن ذكرنا بالتفصيل في دراسة أخرى. على

أن هذا الموقف النقدي باتجاهيه، ليس بكاف إن لم ينبثق عن ممارسة واجابات فكرية وعملية تنموية موضوعية إبداعية شاملة تتفاعل تفاعلاً ايجابياً مع واقعنا الخاص وحقائق ووقائع عصرنا الراهن. لن تتحقق داتيتُنا وتتبلور وتتجدد هويتُنا الثقافية والقومية بالاقتصار على الجانب الديني وحده من التراث، أو باستخلاص أسس ثابتة من ترات الماضي أو تصحيح وتطوير إجاباته، ولن تتحقق بتقليد الثقافة الغربية العصرية أو برفضها. فخصوصيتنا الذاتية ليست آقنوماً ثابتاً، ومعادلة نهائية، بل هي مشروع مفتوح على المستقبل، دائم التطور والتجدد، وهي جزء - رغم هذه الخصوصية وبفضلها - من حضارة العصر. فليس هناك في تقديري حضارتان مختلفتان في عصرنا الراهن، إسلامية أو عربية إسلامية وغربية، أو دوائر حضارية متعددة مختلفة - كما يقول أنور عبد ألملك ويتابعه في ذلك حسن حنفي. هناك ثقافات وقوميات مختلفة ولكن هناك حضارة عصرية واحدة، هي من ناحية ثمرة الثورة العلمية التكنولوجيا وخاصة وسائل المواصلات والاتصالات والمعلوماتية، التي يقول عنها حسن حنفي في نهاية كتابه أنها «ما تزال ثورة لمعلومات كمية لا كيفية، تعطي معلومات ولا تعطي علماً، تجمع آخباراً ولا تضيف جديداً» [ص727] (دون أن يتبين ما تعنيه من ثورة معرفية وإنتاجية) ومن ناحية أخرى عولمة بل دولنة الإقتصاد التي يهيمن عليها في الوقت الراهن النظام الرأسمالي العالمي وشركاته المتعددة الجنسية، وبخاصة الرأسمالية الأميركية. إلا أنه برغم هذا الواقع الموضوعي العلمي والاقتصادي الذي تسعى الولايات المتحدة الأميركية إلى السيطرة عليه واستغلاله لتنميط العالم سياسياً واقتصادياً وثقافياً وطمس مختلف الخصوصيات وإزالة الحدود الثقافية والقومية وفرض مصالحها الاستغلالية ورؤيتها الخاصة للحياة، أقول: برغم هذا، فهناك خصوصيات قومية وثقافية ومصلحية داخل إطار هذا العالم الواحد الموحد موضوعياً رغم اختلافاته.

•

فهناك في هذا العالم الواحد مساحة من المصالح الإنسانية المشتركة التي تتمثل في النضال من أجل السلام العالمي والتخلص من أسلحة الدمار الشامل وحماية البيئة الطبيعية والقضاء على الأمراض والمجاعات والتصحر والتخلف، وتبادل الخبرات الاجتماعية والعلمية والتكنولوجيا والمواقف التضامنية الإنسانية. وإلى جانب ذلك ما تزال هناك مساحات شاسعة من النزاعات والصراعات وأشكال متنوعة من الاستغلال والعدوان والاستبداد والتسلط والعنصرية والاستعمار والامبريالية والصهيونية.

إنه عالم واحد زاخر بالمتناقضات والنزاعات المختلفة. ولا سبيل إلى تقسيمه وتقليصه إلى حضارتين إسلامية أو عربية إسلامية أو ثالثية آو جنوبية وأخرى غربية شمالية. نعم هناك في ظل فشل النموذج السوفييتي للتنمية الاشتراكية، وانهيار المنظومة الاشتراكية، وفي إطار انتهاء الحرب الباردة، هذه الهيمنة الرأسمالية عامة والأميركية والصهيونية خاصة التي تسعى لتوظيف مختلف المؤسسات الدولية، والمشروعية الدولية عامة لصالحها وضد بلدان العالم الثالث أو ما يسمى بلدان الجنوب بوجه خاص.. ولكننا لا نستطيع آن نغفل مختلف التناقضات والتفجرات الأخرى في عالم اليوم من قومية وأصولية دينية ومصلحية وايديولوجية، بل بين دول الشمال الرأسمالي نفسه، بين المجموعة الأوروبية والمجموعة الأميركية (والمجموعة الآسيوية حول اليابان والصين)، بل بين العرب الرأسمالي والشرق بمفهومه الايديولوجي، فالصراع الطبقي لم ولن يتوقف في العالم. ولهذا فمن الواجب أن نستبصر هذا الجديد المتفجِّر المتخلِّق في عصرنا، وأن نسعى للمشاركة الإيجابية فيه لا الانعزال عنه برؤى قومية أو دينية متعصبة ضيقة الأفق. فهناك ما يمكن أن يوحِّد قوى وأفكاراً وفلسفات وتوجهات في الشمال والجنوب، والشرق والغرب، بين المسلمين والمسيحيين، وبين غير المسلمين وغير المسيحيين. ومن واجبنا أن نسعى لتوسيع رقعة المصالح والنضالات الإنسانية المشتركة لا أن نقلصها ونعزل قواها الحية الفاعلة عن بعضها البعض. وعلينا أن نسعى لتضييق رقعة التناقضات والنزاعات ومحاضرة بل وهزيمة ظواهر العدوان والهيمنة والتوسع والاستغلال والاستبداد والاستعمار والعنصرية في العالم ومع العالم ولمصلحة احترام الخصوصيات الثقافية والقومية، وانتصار وحدة العالم وأمنه وتقدمه في الوقت نفسه، بحيث تتحول الخصوصيات الذاتية إلى جسور للتحاور والتفاعل والإغناء المشترك، ومن أجل إرساء علاقات إنسانية جديدة تستند إلى مشروعية ديموقراطية دولية حقيقية متخلِّية، ومتحررة من هيمنة قطب أو أقطاب على العالم، تحترم فيها الخصوصيات الثقافية والقومية المختلفة والمتنوعة، بل تتألق وتزدهر في مستوى معيشتها وفي حريتها وفي إنتاجها وفي فكرها وفي إبداعها. إنه التنوع والاختلاف في إطار الوحدة، والوحدة التي تزدهر بالتنوع والاختلاف.

وعلى هذا، فتقليص هذا الواقع الإنساني الحضاري الشامل الجديد في حضارة إسلامية آو عربية إسلامية أو في ثالثية وأخرى غربية، يواجه كل منهما الآخر مواجهة الاختلاف المطلق والعداء، واستقطاب طاقاتنا الفكرية لإبداع علم

جديد اسمه علم الاستغراب، لإقامة مركزية إسلامية أو عربية إسلامية في مواجهة المركزية الأوروبية، هو في الحقيقة افتقاد للرؤية الموضوعية لخريطة التناقضات والنضالات في عصرنا، مما يفصي بنا إلى العزلة ومضاعفة تخلفنا وتبعيتنا، بل إلى مضاعفه تغريبنا تغريباً معكوساً يصبح به علم الاستغراب شكلاً آخر من التغريب الحضاري باسم الاستقلال الحضاري. نعم للاستغراب إن كان مواصلة لقراءتنا العقلانية النقدية للتراث الغربي في مختلف مجالاته لا في الفلسفة فحسب، بل في الأدب والفن واللغة والعلم والرياضيات والتكنولوجيا، قراءة نتعرف بها عليه، ونمتلكه معرفةً وتمثلاً إيجابياً ونكون مؤهلين للإضافة إليه بخبراتنا التراثية والمتجددة وبفاعليتنا وانتاجنا وإبداعنا. ليست مسألة استعلاء حضاري أو ثقافي أو ديني، أو مسألة تكبر وتكابر، وإنمامسألة فعل وإضافة إلى تراث الماضي، وفعل وإضافة ومشاركة في حضارة العصر بما يحقق تطويراً وتنمية لذاتيتنا ولحضارتنا المشتركة.

عذراً لهذه الانعطافة ذات الطابع السياسي. فالحديث عن الاستغراب والدعوة إليه عند حسن حنفي، هو في الحقيقة دخول مباشر في الهم السياسي المباشر رغم طابعه الفكري النظري.

كلمة أخيرة

تمنيت لو استكمل حسن حنفي مشروعه الثلاثي الجبهات وانتهى من كتابة جبهته الثالثة، جبهة الواقع والتفسير كما يقول. فلعلنا نجد في هذه الجبهة الثالثة توضيحاً لبعض ما اختلفنا معه في الجبهتين السابقتين، أو تصحيحاً لما قد نكون قد تورطنا فيه من أخطاء في نقدنا لمشروعه في هاتين الجبهتين. على أن الذي لا شك فيه، أن مشروع حسن حنفي رغم اختلافنا معه يعبر عن ثلاثة توجهات أساسية لا مفر من الانشغال بها ومعالجتها ـ وإن اختلفنا معه في منهج المعالجة ـ إذا أردنا تحقيق تنوير حقيقي أصيل في فكرنا العربي المعاصر: الأول هو نقدنا العقلاني لتراث الماضي، والثاني هو نقدنا العقلاني للتراث الغربي، والثالث هو تحليل واقعنا الموضوعي وتفسيره تمهيداً لتغييره، وتنميته تنمية ذات عمق روحي.. أخلاقي.. اقتصادي.. اجتماعي.. ثقافي شامل.

على أن حسن حنفي في نقده لتراث الماضي، وقف في نقده عند محاولة إعادة بنائه، حتى تتحقق له بهذا إعادة بناء الموروث الثقافي الراهن كما أشرنا من قبل، باعتبار أن هذا الموروث الراهن، هو مخزون نفسي متراكم من تراث

الماضي. فنقد تراث الماضي وتجديده وفق حاجات العصر هو تجديد لهذا الموروث، بحيث يكون قادراً على إعطاء تصور علمي للعالم، وتوجهات ودوافع للسلوك الوطني، كما يقول حسن حنفي [ص93]. إن حسن حنفي بدلاً من أن يجدد التراث القديم والموروث الراهن بمحاولة الإجابة عن الأسئلة الراهنة لمجتمعنا ولعصرنا، احتفظ بأسئلة التراث القديم كما هي وحاول أن يجيب عنها إجابة عصرية وإن تمسك أحياناً ببعض الإجابات الفلسفية مثل قضية «الاستحقاق»، أي استحقاق كل إنسان لما يصيبه من ألم وأذى، ومثل تبنيه للسحر كحقيقة تكاد أن تكون صنواً للمعجزات. وهكذا لم يخرج من إسار الماضي، بل على الرغم من جسارة بعض إجاباته واختلافه مع تراث الماضي، ومحاولة إقامته على أرض إنسانية، فإنه ظل في إطار سلفية أسئلة الماضي وبعض إجاباته.

إن الموقف من التراث القديم - في تقديري - ينبغي أن يقف عند حدود هذا التراث ونقده نقداً عقلانياً في إطار ملابساته الاجتماعية والتاريخية الخاصة، مستعينين - بغير شك - بمناهجنا العلمية الجديدة. ولهذا فإن التجديد يبدأ بالاستيعاب النقدي العقلاني لتراث الماضي واستخلاص واستلهام الدروس التاريخية منه، ولكن التجديد لا يتحقق بالفعل إلا بالإجابة العقلانية النقدية على الأسئلة المنبثقة من ضرورات الواقع الراهن نفسه ومستجداته. فبهذا يمكن أن نجدد الحاضر وأن نضيف إلى تراثنا إضافة إبداعية حقيقية.

وأياً كان الأمر، فإن نقدي لمشروع حسن حنفي الحضاري هو جزء من اجتهاداتنا الفكرية المشتركة جميعاً، لنتلمس الطريق لتجديد فكرنا وواقعنا العربيين في إطار عصرنا الراهن، فنقدي له هو استمرار له واستلهام منه، وهو نقد لا يقلل بحال ما يتسم به هذا المشروع من استيعاب وإحاطة عناية شاملة لتراثنا الأصولي القديم وللتراث الفلسفي الغربي ومن عمق وجدية وطموح وطني وقومي وإنساني نبيل، مما يجعله بحق إضافة حقيقية جليلة إلى الحوار الدائر حول تراثنا العربي الإسلامي كله.

وتأسيساً على هذا أقيم اختلافي المنهجي والموضوعي مع النقد الذي وجهه جورج طرابيشي في كتابه «المثقفون العرب والتراث» إلى مشروع حسن حنفي الحضاري بوجه خاص.

(4)

جلسة تحليل نفسي
مع الخطاب العربي المعاصر

لعل مشروع حسن حنفي الحضاري لم يتعرض لنقد أعنف من ذلك النقد الذي وجهه إليه جورج طرابيشي في كتابه «المثقفون العرب والترات: التحليل النفسي لعصاب جماعي» (رياض الريس للكتب والنشر. لندن) على أنه إذا كان هذا الكتاب يركز في جانبه الأكبر على تشخيص ما يسميه ازدواجية العقل في كتابات حسن حنفي، فإن القسم الأول منه يمتد إلى الخطاب العربي المعاصر عامة، فيعقد معه جلسة تحليل نفسي تكاد أن تكون مقدمة تمهيدية للتطبيق التفصيلي على فكر حسن حنفي. والكتاب يستند منهجياً على التحليل النفسي الفرويدي أساساً، وإن انفتح ـ كما يقول طرابيشي نفسه ـ على التأويل اليونجي والتأويل الذي طوره جيرار ماندل (ص9) وهو يشير كذلك إلى المدرسة ما بعد الفرويدية، وإن كنت أرى أنه لم يستفد من هذه المدرسة وخاصة في تجليها عند ايريك فروم وهربارت ماركيوز، فضلاً عن تجاهله تماماً للإضافات الجديدة للمدرسة التحليلية النفسية الفرنسية التي أسسها «لاكان» ولهذا تكاد الجلسة أن تكون جلسة تحليل نفسي تغلب عليها المنهجية الفرويدية التقليدية. وللطرابيشي مؤلفات سابقة عديدة استخدم فيها التحليل النفسي الفرويدي في دراسة بعض الأعمال الأدبية. على أن كتابه هذا الذي يحلل فيه مواقف الفكر العربي المعاصر من التراث، فإنه يكاد أن يكون من أكثر كتبه عمقاً وإحاطة بموضوعه. وهو بغير شك ثمرة جهد كبير في حصر مختلف المعطيات التي يني عليها استخلاصاته النهائية. ولهذا قد يكون من الضروري أن نبدأ بقراءة هذا القسم الأول من كتابه قبل الانتقال إلى تحليله التطبيقي السريري على كتابات حسن حنفي. وهو في

نهاية هذا الجزء الأول يقول ـ بعد نقده للمعالجات الايديولوجيا للتراث وبرغم حرصه على علمية منهجه ـ بأن «تحليلنا نفسه مسكون بهاجس ايديولوجي، وهو ما يجعل تحليلنا النفسي قابلاً للتحليل» (ص82) على أننا لن نقوم بتحليل تحليله بحسب منهجه النفسي، وان استفدنا منه جزئياً لبيان بعض جوانب قصوره.

يقتصر هذا الجزء الأول من كتاب طرابيشي على تشخيص الخطاب العربي المعاصر الذي أنتج نفسه ويعيد إنتاجه منذ هزيمة حزيران/ جوان عام 1967، وهو في الحقيقة يفرق بين ثلاث مراحل للخطاب العربي. المرحلة الأولى هي مرحلة الخطاب النهضوي من 1798 - 1939 ، والخطاب العربي الحديث غداة الحرب العالمية الثانية ثم الخطاب العربي المعاصر منذ هزيمة حزيران/ جوان حتى الآن. وهو يقيم تفرقة قاطعة بين الخطابين السابقين على هذا الخطاب المعاصر. فالخطابان السابقان يحملان ـ كما يقول ـ قدراً من العقلانية في إطار التوفيقية بين التراث والتحديث، أو بين الأصالة والحداثة، على حين أن الخطاب المعاصر ـ كما يذهب طرابيشي ـ هو خطاب رافض للتحديث يقطع قطيعة مطلقة معه ومع العصر كله، ويرتد إلى الماضي وإلى التراث وحدهما، متخذاً منهما نقطة معيارية ثابتة للسلوك والتقييم... ولهذا فهو خطاب عصابي من حيث أن العصاب بالتعريف الذي يتبناه عن فيليب ريف هو عجز الإنسان عن الافلات من قبضة الماضي ومن عبء تاريخه (ص13). أو هو ـ كما يقول طرابيشي نفسه ـ كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسية، والعقدة التي ينتظم من حولها العصاب الجماعي العربي هي عقدة التثبيت على الماضي (ص10). لما كانت هذه العقدة ذات طبيعة نكوصية، فلا بد من تحديد اللحظة التاريخية التي أتاحت الفرصة لاشتغال آلية النكوص. وهو يرى ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أن هذه اللحظة هي هزيمة حزيران/ جوان. لقد كانت صدمة اللقاء مع الغرب في القرن التاسع عشر ذات مفعول إيقاظي تنبيهي للفكر العربي، أما هذا اللقاء الذي تمثل في هزيمة حزيران/ جوان 67، فكان له وما يزال مفعول تنويمي تخديري وتحولت به الصدمة إلى «رضة» TRAUMA أي إلى ما يشبه التجمد والتوقف عن الفعل والتفكير. وهكذا بعد أن كان اللقاء مع الغرب حافزاً على التغيير أو مهمازاً، تحول إلى تثبيت، أي إلى لجام. وهكذا كذلك تمخض الأمر عن «عصاب جماعي تظاهرت أولى أعراضه ـ وما تزال ـ في شَكل وعي مُدمَّر ومُلغى

في أوساط عين الشريحة الاجتماعية المتخصصة في إنتاج الوعي أي الإنتلجنسيا» (ص11) وهذه الأوساط هي أوساط الفكر السلفي الذي تتنوع تجلياته رغم وحدة سلفية تضم السلفي التقليدي مثل أنور الجندي، والسلفي التطهري مثل عبد الحليم عويس والسلفي القومي مثل عبد الله عبد الدايم، والسلفي المحدث أو الوطني مثل طارق البشري والسلفي المتنور مثل محمد عمارة، والسلفي الخالص أو السياسي مثل راشد الغنوشي والسلفي اليساري مثل حسن حنفي وغيرهم. على أن خارج هذه التسميات التي يحددها طرابيشي، نجده يضم أسماء أخرى بناء على مواقفهم ذات الطابع السلفي العام أو الجزئي أو المرحلي مثل أنور عبد الملك الذي يسميه رائد المركزية الحضارية الشرقية، ومثل عصمت سيف الدولة الذي يعده ممثلاً للاتجاه القومي الإسلامي، ومثل برهان غليون الذي يطلق على فكره اسم السلفية الشعبية، ومثل محمد عابد الجابري الذي يصف فكره بالعقلانية المعتدلة والذي يتعقبه بالنقد في أكثر من موضع من هذا الجزء الأول من كتابه. على أن الغريب أن يغفل طرابيشي عن واحد من أبرز من يتجلى في كتاباته ومواقفه الطابع الإطلاقي للارتداد إلى الماضي، وبالتالي النموذج الصارخ الذي يحدده طرابيشي للعصابية وهو شكري مصطفى أمير جماعة التكفير والهجرة ولعل كتابه المخطوط «التوسمات» بوجه خاص أن يكون وثيقة بيّنة بذاتها على ذلك، فضلاً عن بعض كتابات جماعات الجهاد.

على أنه برغم ما يوجهه طرابيشي إلى هؤلاء جميعاً ـ بنسب مختلفة ـ من اتهام بالارتداد إلى التراث والتثبيت على الماضي، بما يعني ـ بحسب التعريف ـ أن خطابهم خطاب نكوص عصابي جماعي، فإنه في نهاية هذا القسم الأول من كتابه بحرص على تأكيد أن تحليل الخطاب العربي لا يعني بحال من الأحوال أن كل من مارس هذا الخطاب الجماعي هو بالضرورة على الصعيد الفردي إنسان عصابي، فهذا الخطاب لا شخصي، ويتمتع بقدر من الاستقلال الذاتي عن فاعله الجماعي وله معقوليته الخاصة ومنطقه القائم بذاته وتبريراته العقلية التي يقتضيها تماسكه الذاتي.... بيد أن مثل هذا الربط بين عصابية الخطاب الجماعي وعصابية الفاعل الفردي لا يكون مشروعاً إلا إذا أقيم البرهان عليه حالة (ص73)، وهذا ما يسعى طرابيشي إلى تحقيقه في القسم الثاني من كتابه بتحليل حالة «الحالة السريرية» المحددة التي تقدمها كتابات حسن حنفي.

والواقع أن ما يسميه طرابيشي بالارتداد إلى التراث وإلى الماضي أو بالموقف

التثبيتي أو حتى بالعصابية الجماعية، من التعسف آن نؤرخ له بهزيمة عام 1967، وأن نقيم بينه وبين الخطاب النهضوي أو الحديث قطيعة كاملة. إن طرابيشي يميز هذه المرحلة العصابية من الخطاب العربي، على حد تعبيره، بأنها عزوف عن التعرف على الواقع ومواجهته، وإلغاء للعقل النقدي والعدول عن التعاطي الواقعي العلمي مع العالم إلى التعاطي السحري والاستعاضة عن الحقائق بالاستيهامات وعن الآشياء بالألفاظ، وهي في الحقيقة سمات ما أكثر ما نتبينها في كثير من المواقف والكتابات والتصريحات الرسمية قبل هزيمة حزيران/جوان 67. وما أكثر ما نتبين الدعوة السلفية المطلقة في مواقف وكتابات قبل هذا التاريخ. كذلك وحسبنا أن نشير إلى كتابات حسن البنا والكتابات الإخوانية عامة ولعل نموذجها الصارخ هو كتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب. ولهذا فإن هذه التوجهات الفكرية اللاعقلانية واللانقدية واللاموضوعية قد تكون من العوامل التي أفضت إلى الهزيمة، وليست نتيجة لها، دون أن يقلل هذا من أثر الهزيمة في تفاقم هذه التوجهات، إلى جانب بروز عوامل جديدة في الواقع السياسي والاجتماعي المصري خاصة مثل الانقلاب على المشروع القومي، والتحولات الانفتاحية الاقتصادية والسياسية على الغرب الرأسمالي.

على أن التعميم الشامل للخطاب العربي المعاصر بأنه خطاب نكوصي إلى الماضي، وبالتالي هو تعبير عن عصابية جماعية، هو في الحقيقة تعميم يتجاهل تماماً كل ما أفرزته الهزيمة رغم سلبيتها الفاجعة وبسببها من ردود فعل إيجابية سواء على المستوى الفكري والأدبي مثل الكتابات النقدية العقلانية للعظم وحسين مروة وطيب تيزيني ومحمود إسماعيل وعبد الله العروي وعابد الجابري، والإبداعات الشعرية والقصصية والروائية والمسرحية والموسيقية العديدة، فضلاً عن آلاف المثقفين العرب الذين عرفتهم السجون العربية والإسرائيلية وشربت أجهزة تعذيبها من دمائهم. ولكن طرابيشي يقف عند فؤاد زكريا وحده ـ مع تقديري له ـ معتبراً إياه المحامي الأخير للنزعة العقلية الطليقة في الخطاب العربي المعاصر.

وإلى جانب ردود الفعل الفكرية والأدبية والفنية هذه، هناك كذلك ردود الفعل العملية والنضالية التي تمثلت في اشتعال الثورة الفلسطينية وتصاعدها وبداية حرب الاستنزاف بعد بضعة أشهر من الهزيمة، هذه الحرب التي كانت إرهاصاً لحرب 73 بصرف النظر عما انتهت إليه من نتائج سلبية سياسية. وفي تقديري أن اتخاذ طرابيشي هزيمة 67 نقطة فارقة في تاريخ الفكر العربي المعاصر واعتبار أن هذه

الهزيمة بمفعولها الرضّي ـ كما يقول ـ هي التي أمرضت الوعي العربي وخطابه معاً، وتجاهله لتلك المعطيات التي أشرت إليها، إنما يهدف بهذا إلى محاولة إضفاء مصداقية علمية على وصفه للفكر العربي المعاصر بأنه فكر عصابي جماعي، بما يبرر استخدامه علم النفس الفرويدي لتحليل هذا الفكر لا في مستواه العقلاني المنطقي وإنما في مكوناته اللاشعورية وتياراته التحتية، وذلك في مواجهة المشروعات النقدية الأخرى لتحليل النزعات الفلسفية العربية، أو لتكوين العقل العربي وبنيته أو لدراسة الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية العربية التي برزت في كتابات العديد من المفكرين العرب المعاصرين بعد هزيمة حزيران/ جوان 67 بوجه خاص.

والحق أنه إذا كان طرابيشي يتهم نقد الجابري للخطاب العربي باللاتاريخية لأنه يفسر مرض الخطاب المعاصر بأنه امتداد لمرض العقل العربي عامة. فإن طرابيشي يسقط في اللاتاريخية كذلك باقتصاره تحليل الفكر العربي على تحليل مكونات اللاشعور واغفال كل العوامل الموضوعية الأخرى.

والتاريخية ـ في الحقيقة ـ ليست تحقيباً لمرحلة أو تحديداً برضّة أو بعلة معينة، أو بلحظة زمنية تؤرخ لظاهرة ما، إنما هي كشف لصيرورة التصارع والتفاعل بين العوامل المختلفة التي تشكل ظاهرة من الظواهر في صيرورتها الزمنية وسياقها الكلي.

إن هزيمة 67 عند طرابيشي، وان تكن هزيمة شاملة ونهائية للأمة العربية في مواجهة إسرائيل، فإنها في المحل الأول هزيمة لعبد الناصر. ولما كان عبد الناصر يمثل القدرة الفالوسية «أي القضيبية» للأمة العربية، فإن هزيمته تعني إخصاءه، أي إخصاء الأب لأبناء هذه الأمة العربية، إن إسرائيل كما يقول طرابيشي لم تقم بخصي الأب عبد الناصر «فحسب، بل قتلته أيضاً، أو لم تترك له خياراً آخر سوى أن يموت قهراً» (ص26). إن موت عبد الناصر كما يقول طرابيشي ترك جماهير الأمة، أي ملايين الأبناء الذين تملوا في يوم من الأيام بنشوة التماهي مع الصوت الفالوسي الأبوي لا في حالة يتم فحسب، بل كذلك في حالة إحباط وذعر وتجرد أنثوي من السلاح في مواجهة الأنثى الشرسة الذكرية في عدوانيتها، والذكرية في سلاحها التي اسمها إسرائيل ص (28-29) وأن تكون إسرائيل قد قتلت الأب، بعد إخصائه وهو يمثل قامة عبد الناصر، فإنه لا يبقى أمام الأبناء في مواجهة عضوها التكنولوجي سوى أن يلوذوا بحمى أب أكثر تجذراً في الاستمرارية التاريخية، وأكثر

ثباتاً في ليل العصور، وعلى هذا النحو أخذت في الاشتغال آلية النكوص إلى التراث بوصفه أباً رمزياً حامياً (ص26) ولقد لعب الحنين إلى أب حام دوره ـ كما يقول طرابيشي ـ في ما شهدته الساحة الفكرية العربية من محاولات «...»لإعادة تقويم دور الدولة العثمانية باعتبارها في المقام الأول دولة حامية (ص28) وهكذا يخلص طرابيشي إلى أن العودة إلى التراث أو إعادة تقييم العلاقة مع الدولة العثمانية ليست إلا عملية لا شعورية للبحث عن بديل عن الأب المخصي أو المقتول، أي البحث عن حماية موهومة ولهذا فمن الممكن تأويل كل موجة السلفية التي انزاحت في أعقاب الهزيمة الحزيرانية ـ كما يقول طرابيشي ـ على أنها فعل لواذ بحمى ذلك الأب المعنوي الكبير الذي اسمه التراث ولاسيما في الوجه المحاط منه بهالة الدين (ص34).

وينتقل طرابيشي من مجال التفسير بالرمز الجنسي إلى المطابقة بين الارتداد إلى التراث والارتداد إلى مرحلة الطفولة، فالمثقف العربي ـ كما يقول ـ يعزو إلى التراث ـ بصفته غير شخصي ـ كلية قدرة سحرية، مطابقة لتلك التي يعزوها الطفل إلى الراشد، أي إلى الأب الشخصي سواء كان واقعياً أو متخيلاً (ص30) وكما أن الكحول هو حليب الراشد ـ كما يقول جيرار ماندل ـ فإن طرابيشي ينقل الأمر إلى التراث فيقول بأن التراث هو كحول المثقف العربي أو حليبه، إذا شئنا ـ كما يقول ـ استخدام تعبير أشف عن الطبيعة الطفلية لآلية النكوص التي أسلم منتج الخطاب العربي نفسه إليها (ص31) على أن طرابيشي لا يكتفي بالدلالة النكوصية الطفلية للخطاب العربي المعاصر، وإنما يؤكد كذلك طابعها العصابي وذلك استناداً إلى ما يتبينه في هذا الخطاب من مركزية أنوية وإلى ما يقول به بياجيه عن الطابع المركزي الأنوي عند الطفل، إنه يطابق بين المركزية الأنوية في الفكر العربي، وهذه المركزية الأنوية التي يقول بها بياجيه في تشخيصه لسيكولوجيا الطفل. وينتهي من هذه المطابقة إلى أنه لما كان «النكوص» كعرض عصابي هو بالتعريف عودة قهرية ومحكومة بآلية لا شعورية نحو طور تم قطعه من النمو، فإن إحياء المركزية الأنوية في الخطاب العربي المعاصر يمكن أن ينهض دليلاً إضافياً على عصابية هذا الخطاب (ص43).

ولا شك في صحة ما يشخصه طرابيشي في بعض تجليات الخطاب العربي السلفي، وليس في كل خطاب سلفي، كما أنه ليس في الخطاب العربي المعاصر عامة. ففي النماذج السلفية المغرقة المتزمتة التي أحسن طرابيشي اختيار أبرزها،

نجد الدعوة إلى القطيعة مع حضارة العصر، وفك الارتباط مع علومه وعلمانيته، كما نجد استشراء المركزية الذاتية، والتثبيت في الماضي إلى حد الجمود المطلق والظلامية. ومن حق الدراسات التحليلية النفسية ومن واجبها أن تقوم بدراسة هذه الظواهر المتعصبة من الفكر الديني أو القومي بحسب مناهجها الخاصة. على أن الوقوف عند هذه المهجية التحليلية النفسية لا تفضي وحدها إلى رؤية موضوعية شاملة لحقيقة هذه الظواهر، وان تلمست بعض مكوناتها وعواملها ودوافعها الباطنية. ولا شك أن هناك مكونات وعوامل ودوافع ومؤثرات ذاتية باطنية في مختلف أشكال السلوك الفكري والعملي ولكنها ليست كافية وحدها لتفسير آليات هذه الظواهر أو لتحديد أساليب ناجحة للعلاج.

فهناك العديد من العوامل والمؤثرات الخارجية الأخرى والتي تتفاعل مع المكونات والدوافع الباطنية بل لعل معطيات التحليل النفسي ومناهجه العلاجية أن تكون هي نفسها قابلة لتكريس الأوضاع السائدة المتخلفة، وتثبيتها باسم مبدأ الواقع واتهام كل دعوة للتغيير الجذري أو الثوري بالمرضية والانحراف عن هذا المبدأ، فلا فرق عند بعض هذه النزعات التحليلية بحسب هذا المبدأ بين المريض النفسي أو العقلي، والمناضل الثوري الرافض للواقع والساعي إلى تغييره، والمجرم العريق في الإجرام المتمرد بطريقته ولأسبابه الذاتية على قوانين الواقع السائدة، بل لعل معطيات التحليل النفسي ـ كما يؤكد طرابيشي نفسه ـ أن تكون قابلة هي أيضاً للتوظيف توظيفاً نكوصياً وهو يؤكد هذا في تعليقه النقدي على موقف علي زيعور في كتابه «الخطاب النربوي والفلسفي عند محمد عبده» الذي يدين فيه الشيخ محمد عبده وأتباعه وعصر النهضة عامة باعتبار أن فكرهم فكر مهجن بالمشروع الغربي (ص53). حقاً إن البعد النفسي يعد أساسياً من أبعاد الظواهر والتوجهات الاجتماعية والفكرية، ولكنه ليس كافياً وحده في تفسير هذه الظواهر أو في معالجتها. وعندما يسأل طرابيشي في نهاية الفسم من كتابه عن مدى مطابقة منهج علم النفس التحليلي لموضوعه ومدى مطابقة الخطاب العربي المعاصر لهذا المنهج، لا يمكن أن تكون الإجابة بالسلب. فمن حق التحليل النفسي ومن واجبه كما ذكرنا أن يجتهد في دراسة مختلف الخبرات الإنسانية وتحليلها بحسب منهجه الحاص. على أن السؤال الحقيقي ليس هو السؤال الذي يثيره طرابيشي وإنماهو التساؤل عن الحدود المعرفية لهذا التحليل النفسي ومدى قيمته الموضوعية في إضاءة الدلالات الخاصة بالدراسات التراثية وبالمواقف المختلفة من التراث. إن التراث مكون أساسي من

مكونات الثقافة العربية القومية. بل هو كما يؤكد طرابيشي نفسه مقوم من مقومات الهوية بل واجهتها الدفاعية (ص82). غير أن العودة إلى التراث تخضع لعوامل عديدة ذاتية وموضوعية، سياسية واجتماعية، وطنية وقومية، وتتجلى في مواقف مختلفة تعبيراً عن الهوية وتأكيداً لها في مواجهة الآخر وخاصة في لحظات الأزمات والتوترات وتعرض الذات القومية لأخطار داخلية أو خارجية، ولهذا فإن الاقتصار على تفسير هذه العودة إلى التراث بمكونات اللاشعور هو تفسير ضيق وقاصر. وما قدمه طرابيشي في هذا القسم من كتابه من تحليل نفسي سريري للفكر العربي المعاصر يتضمن ـ موضوعياً ـ طمساً للدلالة التاريخية والاجتماعية والقومية للمواقف المختلفة من التراث ولا يفضي إلى وضوح موضوعي لأساليب العلاج لهذه الظواهر النكوصية، اللهم إلا بالتوصيات والدعوات التنويرية المجردة. ولقد قام طرابيشي ـ كما سبق أن ذكرنا ـ بتصنيف المواقف السلفية المختلفة من التراث، ولا شك أن هذا الاختلاف يعكس اختلاف العوامل والشروط التي أفرزت هذه المواقف. وهي عوامل وشروط ذاتية وموضوعية معاً، مما يكشف مرة أخرى عن عجز التحليل النفسي وحده عن تفسير هذه الاختلافات، فليست كل عودة سلفية إلى التراث تعبر عن نكوص أو عصاب مرضي، ففي بعض الخبرات التاريخية، قد تصبح هذه العودة موقفاً إيجابياً. ولعَل التجربة السلفية في المغرب في بدايتها أن تكون تعبيراً عن ذلك. ولهذا تختلف دلالات المواقف السلفية باختلاف الملابسات الوطنية والاجتماعية واللحظات التاريخية دون إلغاء مقوماتها الذاتية الفردية الخاصة.

ولا شك أن العقلانية والرؤية الموضوعية لوحدة الحضارة الإنسانية والديموقراطية وتنمية الثقافة القومية في غير انعزال وانقطاع عن ثقافة العصر، وسيادة روح النقد وتنمية القدرات الإنتاجية والإبداعية، وروح التغيير والتجديد، وبوجه خاص، توفر مشروع تنموي اجتماعي قومي شامل هي الركائز الأساسية لمواجهة المواقف السلفية النكوصية الظلامية التي أخذت تتحول في بعض بلادنا العربية إلى قوى متعصبة إرهابية مدمرة، ولقد أشار طرابيشي في نهاية هذا القسم من كتابه إلى بعض هذه التوجهات العقلانية الضرورية التي ينبغي أن تتبناها وتتسلح بها الإنتلجنسيا العربية، والتي يعدها بدائل عن تلك المواقف النكوصية العصابية. وهي بدائل شعورية عقلانية واعية ناجعة ولكن لا سبيل إلى توفيرها وتحقيقها في ضوء تحليله النفسي المقتصر على اللاشعور التحتي الباطني للفكر العربي المعاصر، بل لعل الاقتصار على هذا الجانب النفسي اللاشعوري ألا يخفي ويطمس، فحسب، العوامل الموضوعية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الكامنة وراء هذه التوجهات

السلفية، بل أختشى أن أقول أنه يكشف عن أن طرابيشي نفسه يتبنى في تشخيصه للظاهرة السلفية منهجاً نكوصياً. يقول طرابيشي نقلاً عن جيرار ماندل: إن أحد المظاهر الأساسية التي يتجلى بها النكوص الطفلي، هو النكوص من السياسي إلى النفسي، وأن التعبير السيكولوجي عن المنازعات في الحياة الاجتماعية هو بحد ذاته عرض مرضي يدل على عدم نضج المستوى السياسي (......) فإنه يكون مباحاً لنا ـ حيثما عاود المخطط العائلي ظهوره في الواقع الاجتماعي عوضاً عن المخطط السياسي والطبقي ـ الكلام عن نقص في النضج وعن تشبث أو إحياء للتصور الطفلي للعالم، أي التصور الذي لا يعقل موضوعات الواقع الخارجي إلا بمفردات الآب أو الآم أو الأخ (ص34) ويقول طرابيشي نفسه والحال أنه منذ هزيمة حزيران/ جوان 1967 أخذت تتجلى في الخطاب العربي المعاصر حول العلاقة بالغرب أعراض نكوص ـ لا تخفي نفسها ـ من السياسي والاجتماعي إلى النفسي، والبدني، ومن المعرفي إلى الجنسي (ص40).

وتأسيساً على هذين النصين وهناك غيرهما، فإن اقتصار طرابيشي على دراسة الفكر العربي المعاصر دراسة تغفل تماماً البعد الاجتماعي والطبقي والسياسي والابستمولوجي والواقعي، ويقتصر على الحانب السيكولوجي، مستعينة بمفردات التصور الطفلي للعالم كالأب والأم، والتمايزات الجسية في الذكورة والأنوثة، هو في الحقيقة ـ مستخدماً منهج التحليل الذي يتبناه طرابيشي نفسه ـ نكوص منهجي في الدراسات التراثية يفضي إلى قصور معرفي بالضرورة عن إدراك حقيقة المنازعات في حياتنا الاجتماعية والقومية العربية. وحاشاي أن أقول أنه دليل على عرض مرضي أو عدم نضج في المستوى السياسي كما يقول الصان معاً!

ولأكتفِ بمثال واحد على كثرة الأمثلة. ينقل طرابيشي عن طارق البشري قوله: «نحن مضطهدون مغزوون مقتحمون في ديارنا»، والمقصود من ظاهر النص ومن باطنه هو انعدام الديموقراطية في بلادنا وتبعيتنا وسيطرة الغير على خصوصيتنا الذاتية على اتساع ما تعنيه هذه الخصوصية الذاتية من مصالح وقيم مجتمعية إلى غير ذلك. ويعلق طرابيشي على هذا النص قائلاً بحسب تفسيره اللاشعوري: «والمفعولية أي التأنيث بالنسبة إلى اللاشعورية هي التي يجري بها تعقل وجود الذات في مواجهة الآخر» (ص41). وما أكثر الأمثلة التي ينقلها طرابيشي من المنازعات والصراعات الاجتماعية والفكرية والسياسية إلى الجوانب النفسية والجنسية. وقد يكون لها ما يبررها في إطار المنهج الذي اختاره ولكنها في إطار

مفهوم النكوص الذي عرض له، وفي إطار حقائق الواقع الحي الذي نحياه تعد نكوصاً منهجياً وقصوراً معرفياً.

إن هذا على أية حال لا يقلل كما سبق أن ذكرت في البداية ـ من العمق والإحاطة التي تتميز بها تحليلات طرابيشي في هذا الكتاب. وأياً ما كان اختلافنا معه منهجياً ومعرفياً فهو بغير شك يقف مع كل قوى الاستنارة والعقلانية العربية، في مواجهة الاتجاهات الظلامية التي تكاد تعصف بالجهود الفكرية والقيميه والعملية التي تسعى للخروج بأمتنا العربية من أوضاعها المتردية الراهنة.

وعذراً إن تأخرنا طويلاً عن جلسة التحليل النفسي السريري التي يكابدها مشروع حسن حنفي في القسم الثاني من الكتاب.

(5)

حول ازدواجية العقل في كتابات حسن حنفي..

بعد آن قام جورج الطرابيشي ـ في الجزء الأول من كتابه «المثقفون العرب والترات ـ التحليل النفسي لعُصاب جماعي» بتحليل الفكر العربي المعاصر تحليلاً نفسياً فرويدياً، راح يكرس بقية كتابه لتحليل كتابات حسن حنفي وهكذا تتمدد أمامنا كتابات حسن حنفي ليجري عليها طرابيشي التحليل والتشخيص. ومنذ البداية يحدد لنا طرابيشي الظواهر التشخيصية لهذه «الحالة» الفكرية، فأول ما يلفت النظر وأكثر ما يلفت النظر في كتابات حسن حنفي ـ على حد قوله ـ هو قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه. فهو لا يضع قضية إلا لينفيها، ولا يبدي رأياً إلا ليقول عكسه (ص105). إن التناقضات أو وحدة الأضداد هي المناخ العام الذي تسبح فيه كل كتابات حسن حنفي (الموضع نفسه) بل هي التي تصنع وحدة شخصية حسن حنفي ككاتب ومفكر، فحسن حنفي يفكر بواسطة المتناقضات. على أننا لا نجد هذا التناقص أو التضاد فقط بين مؤلف وآخر أو بين طور سابق وطور لاحق من أطوار التطور الفكري (.....) بل كدلك بين فصول الكتاب الواحد، أحياناً بين صفحات الفصل الواحد دون أي اعتبار للفاصل الزمني (الموضع نفسه)، فهناك تناقضات في مختلف مواقفه الفكرية، سواء في الموقف المنهجي أو الموقف من القضايا أو الموقف من الوقائع أو النصوص أو الأشخاص. ويقدم لنا طرابيشي أمثلة لكل حالة من حالات التناقض هذه، مستمدة من مختلف كتب حسن حنفي باستثناء كتابه الأخير «علم الاستغراب» ، وإن استفاد من بعض مقالات حسن حنفي التي كانت إرهاصاً بهذا الكتاب. واذا كنا نختلف مع المنظومة الفكرية لحسن حنفي رغم تقديرنا لما فيها من جدية وعمق وإحاطة واستنارة ـ كما سبق أن عرضنا ـ فإننا في

هذا المقال نختلف كذلك مع طرابيشي في تشخيصه لهذه المنظومة، مستفيدين في نقدنا لهذا التشخيص لتعميق فهمنا لفكر حسن حنفي نفسه.

ولسنا نختلف مع طرابيشي حول ما في كتابات حسن حنفي من تناقضات. ولكن القصية ليست في رصد التناقضات في ذاتها، وإنمافي تحديد دلالتها المفهومية حتى يكون تشخيصنا لهذا مستنداً إلى معيار سليم من الناحية المنهجية، على أن طرابيشي يبدأ بتأكيد التناقض في فكر حسن حنفي دون آن يحدد لنا مفهوم التناقض عنده ومعيار الحكم بالتناقض في نسيح فكر حسن حنفي. وللتناقض في الحقيقة أكثر من مفهوم. فهناك المفهوم الصوري الأرسططالي، وهناك المفهوم الجدلي، وهناك التناقض بين الجزئي والكلي في منظومة عامة، وهناك التناقض التكميلي كما تقول به بعض الظواهر الفيزياتية وهناك التناقض بين النظر والعمل، بين خطاب التجريد الفكري وخطاب التحريض العملي، وهناك التناقض المقصود الذي يعبر عن التقية إلى غير ذلك. لا يحدد لنا طرابيشي مفهومه المعرفي للتناقض، وإنمايدخل مباشرة في رصد مطول للمتناقضات الحنفية، لينتهي بعد هذا الرصد إلى تحديد وظيفتها النفسية في فكر حسن حنفي على النحو التالي: «إنه شكل التفكير النكوصي (يقصد الارتداد إلى مرحلة الطفولة)، بينما الهلوسة هي مضمونه ـ فبالهلوسة يمكن فعلاً أن يكون ـ أ ـ هو غير ـ أ ـ وعكس ألف» (ص138) ، ويتساءل طرابيشي: ولكن ما الهلوسة؟. ويجيب: أليست هي قراءة رغبية للواقع، فليس الواقع هو الواقع، بل الواقع هو ما تريد أن يكون أو لا يكون. الهلوسة ليست ضرباً من المعرفة، بل إضراب بالأحرى عن المعرفة (.....) الهلوسة إذن تؤدي وظيفة التناقض (.....) ومن هنا ـ كما يقول طرابيشي ـ قراءة جميع المتناقضات التي رصدناها قراءة جديدة. فما هو متناقض هو مرتي بعين الرغبة (ص139)، ومن هذا النص نتبين أن مفهوم التناقض عند طرابيشي دون أن يصرح.. هو المفهوم المستمد من المنطق الصوري الأرسططالي، منطق الهوية.. ولعل هذا ـ في تقديري ـ أن يكون مصدر القصور فيما يوجهه طرابيشي من نقد إلى فكر حسن حنفي، ومن مناقضة شكلية في كثير من الأحيان لهذا الفكر الذي قد لا يصلح المنطق الصوري معياراً منهجياً لتشخيصه والحكم عليه. بل لعل هذا ما حدا طرابيشي في أجزاء متقدمة من كتابه إلى الخروج نسبياً عن منطق التشخيص الصوري للمتناقضات والقول بتغير وتعدّد الأطوار، والتغير والانقلاب في فكر حسن حنفي، وتحوله نتيجة لهذا من التشخيص المرضي للتناقض، إلى تأكيد ضرورته لضمان وحدة الشخصية.

ونعود إلى التناقضات التي قام طرابيشي برصدها لاختبار حقيقتها. والمنهج الذي اختاره طرابيشي في البداية للكشف عن التناقضات هو منهج مقابلة، نص بنص في إطار قضية محددة. وفي ضوء المنطق الصوري من الطبيعي أن يبدو التعارض صارخاً، ولكننا لو وضعنا النصين في إطار السياق العام لفكر حسن حنفي ـ مهما كان اتفاقنا أو اختلافنا معه ـ فلربما أفضى هذا إلى تفسير التناقض بينهما تفسيراً مختلفاً لا يتصمن الحكم بعصابية هذا الفكر أو فصاميته كما ينتهي تحليل طرابيشي له، ومع ذلك وفي إطار المنطق الصوري نفسه، قد نجد في الأحكام بالتناقض بين بعض النصوص أخطاء في الفهم وربما في النقل وآكتفي بمثالين:

في المثال الأول: يسوق طرابيشي عبارة من كتاب حسن حنفي«في الفكر الغربي المعاصر» تقول: «التاريخ تغيير وتقدم وارتقاء والوحي لا تقدم فيه»، ليقابلها بعبارة أخرى مناقضة تماماً تقول: «الوحي هو عامل التقدم» ـ من كتابه المترجم عن ليسنج وهو تربية الجنس البشري ـ ونعود إلى العبارة الأولى، فنجد أن العبارة ليست لحسن حنفي وإنما

نجدها في سياق عرض حسن حنفي لفلسفة أونامونو، وهو بغير شك خطأ في النقل، فالعبارة يمكن أن تنسب إلى فكر حسن حنفي.

والمثال الثاني: يشير فيه طرابيشي إلى تناقص ـ على حد تعبيره ـ يصعق صعقاً في تقييم الواقعة الواحدة، والحكم عليها من حلقة واحدة بالإيجاب والسلب بين دفتي كتاب واحد، هو قول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة»: «إن علم الكلام عندنا لا يقابل تماماً علم اللاهوت في الحضارة الغربية» (في صفحة40) من كتاب (من العقيدة)، وقوله في الكتاب نفسه صفحة (91): «والحقيقة أن علم الكلام عند القدماء علم لاهوتي بالمعنى المسيحي أي نظرية في الله». والواقع أن القراءة المدققة تكشف عن أن العبارة الأولى تعبر عن مفهوم علم الكلام «عندنا» أي عند حسن حنفي، على حين أن العبارة الثانية تعبر عن مفهوم علم الكلام عند القدماء. فهناك اختلاف بين منظور حسن حنفي لعلم الكلام ومنظور القدماء.

وهناك أمثلة أخرى لبعض هذه الأخطاء الصغيرة المماثلة. ولكن القضية أن طرابيشي يقيم عليها حكمه بالنسيج التناقضي الشامل لفكر حسن حنفي؛ على أن الخطأ الأكبر يقع عند رصد طرابيشي للتناقضات في بعض المفاهيم الأساسية كمفهوم الوحي والموقف من المنهج التاريخي، والأثر والتأثير والموقف من التراث، والموقف من الحضارة الغربية، إلى غير ذلك وسنعرض لها عرضاً سريعاً.

ولنبدأ بمفهوم الوحي، فهو من أكثر المفاهيم التباساً وتعقيداً وإشكالية في فلسفة حسن حنفي. فالوحي عنده يجمع في وحدة واحدة ـ كما أشرنا في الدراسة السابقة ـ بين تعاليه أي ارتباطه وصدوره من المقدس وطابعه الماهوتي المطلق وبين طابعه العقلاني الواقعي. وهو بهذا التناقض التكويني يشكل جوهر السعي الفكري لحسن حنفي لأنسنة العقيدة. إنه لا يقطع الحبل السُرّي بين المتعالي والواقعي، بين الإلهي والإنساني، بين التراث والتجديد. ولهذا فليس ثمة تناقض بين الوحي والعقل، وبين الوحي والتاريخ، وبين الوحي والواقع. ولهذا فالوحي لا يتحدد بالنص الثابت وحده، أو بالنقل، بل هو الماهوي والمتجاوز في آن واحد. على أن حسن حنفي في تعابيره المتناثرة يستخدم في كثير من الأحيان الوحي بمفهومه الاصطلاحي التقليدي وأحياناً أخرى بمفهومه الحنفي الخاص.

على أنه في سياق هذا المفهوم الخاص لا نجد حوائط صينية بين المتعالي والواقعي، بين الوحي والعقل، كما هو الأمر في علم الكلام وعلم أصول الدين القديمين. ونقرأ هذا النص لحسن حنفي في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» (جزء ـ ص311) «أما نفي النظر بدعوى النقل والأثر والوحي والنبّوة والنص والحكم والأمر، فإن ذلك هدم للوحي ذاته وقضاء على النبوة ذاتها. فالعقل أساس النقل، ومن يقدح في العقل يقدح في النقل (.....) لا يعني اكتمال الوحي انتفاء النظر بل يعني نهاية الوحي بعد تطور طويل ومراحل متعددة حتى تحقق استغلال الإنسان عقلاً وارادة. (.....) والوحي ذاته يتأسس في العقل وفي الواقع وفي الجماعة وفي التاريخ، ومن ثم كان الفهم هو موطن الوحي ومحله. ومن خلال الوحي يتحول الوحي إلى واقع وبناء اجتماعي وحركة تاريخ»، ولكن طرابيشي لا يفهم الوحي فهماً نصياً تقليدياً خارج، بل ضد النسق الفلسفي العام لحسن حنفي وإن وجد هذا الفهم التقليدي ـ كما ذكرت ـ متناثراً داخل هذا النسق. ولهذا يقتصر على التوحيد بين منهج الوحي والدليل النقلي في المعرفة عند حسن حنفي، مشيراً إلى ما يسميه المحاكمة الحقيقية التي يقيمها حسن حنفي لها في كتابه «من العقيدة إلى الثورة». فيقول: «وقد لا يكون كافياً القول بأن النقل ـ الذي إلى الوحي مرجعيته ـ لا يعطي إلا افتراضات.. لا اليقين المطلق..» (ص142). ولا شك أن هذه الجملة الاعتراضية التي يربط فيها بين الوحي والنقل هي ربط من خارج النسق الفكري العام لحسن حنفي، ولهذا من الطبيعي أن يرى تناقضاً، وبالتالي نكوصاً في فكر حسن حنفي عندما يقرأ له في نص آخر من نصوصه «اعتبار الوحي ضامناً للعقل» (الصفحة نفسها). على أن الأمر يمكن

أن يفسر في إطار الرؤية الشاملة الكلية لمفهوم الوحي باعتباره الغائية الحضارية النهائية التي يتحول بها إلى علم إنساني شامل (ص213). ولهذا فإن ما يراه طرابيشي تناقضاً من الناحية الصورية هو عين ما يعبر عن الإتساق في نسيج الرؤية الفلسفية لحسن حنفي، وكذلك الأمر في التناقض الصارخ الذي يراه طرابيشي في موقف حسن حنفي من المنهج التاريخي ومن منهج الأثر والتأثير. فنقد حسن حنفي للمنهج التاريخي متناقض في نظر طرابيشي مع موقفه من الوعي التاريخي ودعوته إليه ونقده لتراثنا القديم لفقدانه الرؤية التاريخية. وطرابيشي يعدّ هذا فضيحة منطقية. وهذا صحيح من ناحية المنطق الصوري الذي يتبنى طرابيشي منهجه. والواقع أن نقد حسن حنفي للمنهج التاريحي هو نقد للمنهج الوصفي الخارجي للأحداث الفكرية دون استنباط دلالتها الباطنية. وهو نقد في تقديري للمنهج التاريخي وليس نقداً لتاريخية الظواهر وتاريخية الوعي. أو بتعبير آخر هو نقد للمنهج الإخباري الوصفي لا لتاريخية الحركة الصراعية للأحداث. ولهذا نراه يقول: «فإذا كان الهدف من الإخبار هو إيصال المعاني، فإن المعاني لا توجد في الوقائع التاريخية، بل توجد حيث توجد الوقائع في النفس. (.......) ليس المطلوب الآن هو الإخبار بل اكتشاف تصورات العالم في علومنا القديمة التي تحدد نظرتنا إلى واقعنا المعاصر» (ص90)، ثم يقول: «ولا يعني تحليل الظواهر الفكرية باعتبارها موضوعات مستقلة عن التاريخ، الوقوع في مثالية مغرقة، وذلك لأن التاريخ سيظل الحامل للأفكار، وستظل المواقف الاجتماعية هي المهيئة لظهور الفكر من خلال الشعور(.....) الفكر لا يظهر إلا في التاريخ وفي الموقف الاجتماعي، ولكنه لايتأسس إلا في الشعور» (ص92). والمسألة إذن ليست تناقضاً صارخاً وفضيحة منطقية بين نقده للمناهج التاريخية الخارجية وبين دعوته الصارخة إلى ضرورة الوعي التاريخي، بل عبادة التاريخ كما يقول طرابيشي، بل هو تمييز في فكر حسن حنفي بين الرؤية الوصفية الخارجية للأحداث التاريخية وبين الرؤية الداخلية الشعورية الصراعية لها. إن نقد مفهوم التاريخية عند حسن حنفي لا يتأسس على نقده للمنهج التاريخي وإنما في رؤيته الشعورية المتأثرة بالفلسفة الظاهراتية.

وينطبق الأمر نفسه على مسألة الأثر والتأثر. فهو لا ينكرهما كحقيقتين فاعليتين كما يتصور طرابيشي، ولكنه ينكر ما يتضمنانه من مفهوم استتْباعي عند بعض المستشرقين، وبالتحديد استتباع الحضارة العربية الإسلامية للحضارة اليونانية من مدخل الأثر والتأثر. وحسن حنفي لا يستبعد التأثير إذا جاء ـ كما يقول ـ على نحو

يتفق مع طبيعة الحضارة التي تتلقى هذا التأثير. أي هو ينكر الوقوف عند التأثير الخارجي في تفسير الظواهر الحضارية الداخلية. ولهذا نراه يقول: «إن الحضارة الإسلامية قادرة على تمثل ثقافات الشعوب المجاورة ووضعها في قالبها». ولكنه يرفض منهج الأثر والتأثر، الذي يهدف أساساً ـ كما يقول ـ إلى القضاء على أصالة الحضارات وقدرتها على التمثيل والتعبير والخلق وإلى القضاء على الظواهرالمستقلة وإلى إرجاع كل شيء إلى مصادر حارجية ومن تم يقضي على فعل الروح وعمل الذهن. وهذا ما يهدف إليه المستشرق الغربي (ص108 ـ التراث والتجديد). ليس ثمة تناقض إذن بين إنكاره للتأثر بمعنى الاستتباع وترحيبه به بمعنى التمثل والاستفادة. ولهذا يزول ركن آخر من أركان التناقضات التي أقام طرابيشي عليها حكمه بالعصابية الحنفية.

ولكن لعل الموقف من التراث أن يكون الإشكالية الرئيسية في مشروع حسن حنفي. وطرابيشي يجد في موقف حسن حنفي من التراث التناقض نفسه الذي وجده في الظواهر الفكرية الأخرى، الذي أقام عليها تشخيصه النفسي. فالتراث عند حسن حنفي هو جوهر الهوية الذاتية وهو مصدر القوة الرئيسية للأمة. وهو ما يزال المخزون النفسي عند الجماهير القادر على بعثها وإقالتها من عثرتها، وتحقيق دورة جديدة للتاريخ الإنساني، إلا أن هذا التراث من ناحية أخرى عند حسن حنفي هو مصدر الجمود والتخلف والتحجر الماضوي بل مصدر الهزائم وخاصة هزيمة 1967.. على أن حسن حنفي يميز في الحقيقة في تراث الماضي بين تراث السلطة والحكام وتراث المعارضة والثوار ويسعى إلى تنمية وتطوير الجانب الثوري من التراث في مشروعه الحضاري التنويري.

على أن هناك تناقضاً آخر بين التراث من حيث أنه خلاصة الحضارة العربية الإسلامية وبين الحضارة الغربية المعاصرة. وهو تناقض حضاري لا يحسم إلا لمصلحة طرف من الطرفين، ولا بد من حسمه لمصلحة الطرف العربي الإسلامي. ولهذا لا بد من الخروج من موقع التلقّي من الطرف الغربي إلى موقع الاستعلاء والسيطرة والإبداع، أو بالتعبير النفسي الجنسي ـ على حد قول طرابيشي ـ من موقع المفعولية إلى موقع الفاعلية. ولهذا فلعل تجنيس العلاقات الحضارية ـ كما يقول طرابيشي ـ وتأويل التلقي الحضاري على أنه استقبال مهبلي وربما شرجي، ووضع كل ذلك في خانة التأنيث الشديدة الجارحية نرجسياً، لأنه مؤوّل بدوره على أنه إخصاء، هو وراء محاولة حسن حنفي لتأسيس علم جديد يسميه الاستغراب

(ص115). أي هو محاولة للتحول من حالة التأنيث إلى الحالة الذكورية الاستعلائية والاستغناء بهذه الذكورية الاستعلائية عن كل ما عداها، وبهذا تتحول صورة الحضارة الاسلامية في التاريخ، من حضارة الكهف، إلى حضارة السهم، ومن الدائرة إلى الخط، وهي رموز جنسية واضحة. ولهذا عندما يقول حسن حنفي: «دوري إذن هو التحرر من هذا الشعاع الغربي وتحجيم الغرب داخل حدوده». يعلق طرابيشي على هذا في الهامش قائلاً: الإشعاع في أدبيات التحليل النفسي هو رمز فالوسي بامتياز [أي قضيبي] ومن هذا المنظور نفسه يمكن أن يفهم التحجيم ـ أي الردّ إلى الحدود الطبيعية على أنه فعل إخصاء مضاد [طرابيشي ـ هامش 5 ـ ص209] ويطلق طرابيشي على هذا الموقف الاستغناتي عن الآخر الغربي بالتطهرية الحضارية. وهي كما يقول «موقف طفلي من العالم» (ص204). فنفي الحاجة إلى موضوع آخر غير الذات ـ في رأي أحد العلماء النفسيين ـ هو السمة المميزة لكل الجنسية الطفلية من حيث هي جنسية استنمائية (طرابيشي ص205). على أن هذه التطهرية الحضارية تتلبس ـ كما يقول طرابيشي ـ طابعاً وسواسياً تجوز معه قراءتها على أنها مكافئ على مستوى الثقافة لهاجس النظافة والاغتسال في التشكيلات الارتجاعية العصابية ذات الأصول الشرجية، (ص216) ولكن سرعان ما يتبين طرابيشي موقفاً متناقضاً مع هذا الموقف الحضاري التطهري الاستعلائي في كتابات حسن حنفي. إذ يبرز وجه نقدي حاد عنيف لحضارة الذات يجريه حسن حنفي على مختلف جوانب التراث وخاصة في جانبه الفلسفي، إلا أن هذا الموقف النقدي نفسه للتراث سرعان ما يتخذ طابعاً مثنوياً على حد تعبير طرابيشي (ص227) يقوم على الإحياء والتمويت. فهناك جوانب في التراث لا بد من إحيائها وهناك جوانب أخرى لا بد من إماتتها، فهناك اليسار واليمين، وهناك التقدمية والمحافظة، ولعلنا نكتفي هنا بالوقوف عند ما يسميه طرابيشي دراما المعتزلة والأشاعرة في فكر حسن حنفي. فالمعتزلة في هذا الفكر تمثل ظاهرة إيجابية على حين أن الأشاعرة تمثل ظاهرة سلبية.

ولهذا يذهب حسن حنفي إلى حد التماهي مع المعتزلة لتطوير اتجاهها تطويراً ثورياً من أجل إقامة لاهوت شامل للثورة. على أن طرابيشي يجد في هذا الموقف مغالاة عصابية في تقييم المعتزلة، ولهذا فبالرغم من الطابع العقلاني لهذا التقييم، فإنه يتضمن طابعاً نكوصياً إلى عصر ذهبي قديم يزدوج بطابع هلوسي لأنه لا يقيم وزناً للواقع (ص228). هذا مع أن موقف حسن حنفي من العقلانية المعتزلية لا يعني التماهي المطلق، وإنما التنمية والتطوير بحسب حاجات وملابسات عصرنا.

ولسنا هنا في حاجة إلى الدخول في مجال المفاضلة بين عقلانية المعتزلة وعقلانية الأشاعرة وعقلانية الفلاسفة التي يقيمها طرابيشي ليدحض بها موقف حسن حنفي من المعتزلة ويكشف ما فيه من تناقض. فسرعان ما يلجأ طرابيشي إلى مصدر آخر. ففي مواجهة هذه المغالاة العصابية ذات الطابع الهلوسي للمعتزلة يقدم طرابيشي نصاً آخر لحسن حنفي يتهم فيه عقلانيتهم بأنها كانت عقلانية تبريرية لا نقدية، على أن طرابيشي لا يكتفي بهذا الحد من التناقض وإنما يرى نقد حسن حنفي عامة لعلم الكلام ودعوته إلى إبطاله، إنما ينطبق كذلك على المعتزلة الذين يغالي في تقييمهم. وهكذا يعود بنا مرة أخرى إلى تهمة التناقض العنيف في فكر حسن حنفي (ص232). وبهذا يتحول نقد التراث إلى تأكيد الطابع النكوصي له، ويظل التجديد معلقاً، ويبرز من جديد التناقض بين التراث والتجديد. فكيف يمكن لحسن حنفي تجاوز هذا؟ وهنا يتحقق طور جديد في فكر حسن حنفي.. هو التمرد المطلق الحاسم على التراث والتحرر من الأسر الحضاري التراثي جملة والانطلاق لتأسيس حضارة إنسانية جديدة.. ويتبين طرابيشي هذا الطور الجديد الذي لا يعد تمرداً على كل الاتجاهات السلفية وعلى المرحلة التراثية فحسب، بل كذلك على المنهجية التحليلية النفسية لطرابيشي نفسه.! الذي يفسر كل منطلقات حسن حنفي الفكرية بالعصابية النكوصية. ولهذا يسعى طرابيشي إلى تفسيرها بما لا يخرجها عن منهجيته التحليلية، وذلك بالاستعانة بما يكاد أن يكون حكاية أسطورية! فنقد حسن حنفي نقداً عنيفاً للتراث الذي هو بمثابة الأب، يفضي بحسن حنفي إلى محاولة الالتجاء إلى الأصل، إلى البدء، أي إلى الدين نفسه. إنه يعود إلى الاندماج في المركز الأحادي، في التراث البدئي، تراث اليقين المطلق، تراث الماهيات لا الوقائع، تراث الأم، وبهذا يتم الاندماج وذوبان الشخصية تماماً. ولكن هذا الاندماج وهذا الذوبان الذي يبلغ حد الهذاء سرعان ما يؤدي إلى التمرد من جديد.. وهو تمرد على الأم.. على المصدر الديني البدئي، يأخذ شكلاً كلياً لم يأخذه شكل التمرد على الأب أي على التراث. وهكذا يحدث الانقلاب الكوبرنيقي ـ على حد تعبير طرابيشي نفسه ـ الذي تخرج به الذات متمردة على المركز والنص والتراث معاً، مندفعةً إلى تحقيق ذاتها المستقلة. والغريب أن يطلق طرابيشي على هذا التمرد المطلق بل الانقلاب الكوبرنيقي الشامل، اسم الترميم النرجسي. هو نرجسي لدورانه حول الذات. أما القول بترميميته فهو في الحقيقة أضأل من أن يعبر عن صورة التمرد الجارف المطلق التي يصفها طرابيشي نفسه.

فالترميم تحسين وترقيع في إطار بنية قائمة بالفعل ومستمرة وليس خروجاً عليها وقطيعة معها. ولكن يبدو أن طرابيشي مصر على استمرار سجن حسن حنفي في إطار تناقضاته، فالترميم رغم نرجسيته لا يخرج هذه النرجسية من ارتباطاتها السابقة. على أن هذا سجال لغوي قد لا يقف عنده طرابيشي، فلديه أدلة آخرى على استمرار التناقض. فرغم أنه يعترف بالانقلابية المطلقة في هذا الطور الجديد لفكر حسن حنفي، فإنه سرعان ما يتبين أن حسن حنفي يعود مرة أخرى إلى النكوص، أي ينتقل من هذه اللحظة الترميمية التمردية النقدية الانقلابية، إلى اللحظة الهذاتية الاندماجية. لماذا؟ وكيف؟ ذلك أن حسن حنفي يعلن في مقدمة كتابه «من العقيدة إلى الثورة»: «إن استراتيجيته الايديولوجية هي استعادة وحدة الأمة والوصل بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية !! » وهكذا ينتهي طرابيشي في النهاية إلى تأكيد استمرارية رقصة المتناقضات في فكر حسن حنفي بين إيقاعين متناوبين: هُذاتي وترميمي (ص273) على أن طرابيشي يقيّم تقييماً عالياً اللحظة الانقلابية النقدية الإبداعية في كتابات حسن حنفي ويرى ـ في النهاية ـ أن اقترانها بالنزعة الهذائية تتيح له الحماية من سلطات الرقابة العربية، أي أنها شكل من أشكال التقيّة. هذا بالإضافة إلى أن هذا الازدواج في الموقف الفكري لحسن حنفي هو البديل ـ على حد قول طرابيشي ـ عن الانقسام في الشخصية، فالازدواج في المواقف يبقى أهون شراً من الازدواج في الشخصية، تماماً مثلما يبقى العصاب (المرض النفسي) أهون شراً من الذهان (المرض العقلي) (ص274).

وهكذا ينتهي طرابيشي في الأسطر الأخيرة من كتابه إلى ما يشبه تبرير تناقضات حسن حنفي بل تحبيذها، بل لعله يعدّها ضرورة نفسية صحية وليست ظاهرة نفسية مرضية! ولا شك أن التناقضات في فكر حسن حنفي ـ كما سبق أن ذكرنا ـ لا تعبر فحسب عن تقية، بل هي بعد من أبعاد البنية المفهومية الشعورية لمنظومته الفكرية، ولا تفهم ـ على الأقل ـ إلا في إطارها، بل إلا في إطار حركتها وتطورها بتطور خبراته النظرية والعملية في ضوء الملابسات السياسية والاجتماعية التي يعيشها. فحسن حنفي يسعى لتحقيق هذا الترابط الحميم بين العمق والاستمرارية التراثية والتجاوز التجديدي الإبداعي، وهي عملية فكرية ليست بالسهلة وما أكثر ما تتخذ أحياناً شكل القطيعة أو التجانف أو التناقض.

وهذا ما يعطي لفكر حسن حنفي طابعاً ملتبساً في كثير من الأحيان. وبرغم ما يكمن وراء فكره، وكل فكر من عوامل نفسية، فإن التفسير والتشخيص التحليلي النفسي الذي قدمه طرابيشي لهذا الفكر، لا يسهم في الحقيقة في إلقاء المزيد من الضوء عليه بقدر ما يطمس الدلالة الفلسفية والسياسية والاجتماعية لمشروع حسن حنفي الحضاري، ولا يتيح إمكانية النقد الموضوعي العقلاني له. إنه يحوّله من فكر إلى مجرد تناوب ذاتي بين متناقضات في رحلة نفسية بين رموز الأب ورموز الأم، بين الأنوثة والذكورة، بين الحالة المهبلية أو الشرجية أو الفالوسية، بين الدائرة والسهم على المستوى الفردي والحضاري معاً.

ولا شك في الجهد الكبير العميق الذي بذله جورج طرابيشي في كتابه، ولكن مهما كانت قيمة هذا الجهد في مجال علم النفس التحليلي الفرويدي، فما أضآل هذه القيمة في مجال الحوار العقلاني الدائر في ثقافتنا العربية المعاصرة في ظل هذه الأوضاع القومية والعالمية المحيطة بنا والتي تحتدم بالمشاكل والتحديات!

قراءة الدكتور نصر حامد أبو زيد

النقدية للفكر الديني والفكر التنويري

كان من الطبيعي أن تثير قراءة الدكتور أبو زيد للفكر العربي عامة، والفكر الديني منه بوجه خاص، العديد من الاختلافات والخلافات سواء من حيث منهجها العلمي أو من حيث مضمون نقدها للقراءات القديمة والحديثة للتراث. ذلك أن قراءته للفكر الديني بوجه خاص هي قراءة علمية مغايرة لأغلب هذه القراءات.

على أنه من المؤسف أن الخلاف حول هذه القراءة لم يتحول إلى حوار عقلاني موضوعي يثري الفكر العربي المعاصر، وإنما أُجهض هذا الحوار، واقتصر على اتهام وإدانة هذه القراءة بالكفر، ثم انتهى إلى حكم قضائي بالتفريق بين الدكتور أبو زيد وزوجته الدكتورة ابتهال يونس! وهكذا باسم فهم ضيق للدين أو لقصد سياسي نفعي، تم تغييب هذه الإضافة العلمية - بصرف النظر عن الاختلاف في دلالتها وقيمتها - التي قدمتها قراءة الدكتور أبو زيد للتراث عامة، على أن الأمر يبلغ مستوى المأساة، عندما ندرك أن هذا يتم في لحظة تاريخية على مشارف قرن جديد يتفتح فيه الفكر الإنساني على آفاق مذهلة من التجدد والإبداع في مجالات العلم والفكر والمعرفة عامةً، ولعل هذا المسلك التكفيري الحاد من قراءة الدكتور أبو زيد للتراث أن يكون دليلاً حاسماً على سيادة سلطة جامدة في مجال الفكر الديني بوجه خاص، وأن هذا الفكر الديني السائد الجامد في حاجة إلى تحليل ونقد وتجاوز.

والواقع أن قراءة الدكتور أبو زيد هي قراءة في إطار الدين نفسه، لا بما يعلنه ويؤكده بأقواله وكتاباته فحسب، بل بمضامينها ونتائجها كذلك.

بل هي في تقديري امتداد علمي ابداعي لاجتهادات فكرية مشرقة في تراثنا الديني نفسه القديم منه والحديث.

ولهذا يقول الدكتور أبو زيد في مقدمة كتابه «النص، السلطة، الحقيقة»[1] أن «الخطاب الذي يطرحه هذا الكتاب يعد في جانب منه تواصلاً مع خطاب عصر النهضة في جانبه الديني، ليس بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق المتمثل في الإنجازات الاعتزالية ـ الرشدية. ولكنه تواصل يمثل «الامتداد» النقدي لا لخطاب النهضة فقط بل للخطاب التراثي كذلك».

ولنبدأ بمتابعة قراءة الدكتور أبو زيد للخطاب الديني ثم ننتقل بعد ذلك لقراءته لخطاب عصر النهضة. ونقطة البداية في قراءة الدكتور أبو زيد للخطاب الديني هي تفرقته بين الدين والفكر الديني. فالدين ـ كما يقول ـ هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم هذه النصوص واستخراج دلالتها[2]. وتتمثل إضافة الدكتور أبو زيد في محاولة تحليل هذه النصوص وهذه الاجتهادات لاستخلاص أو لإنتاج دلالتها على حد قوله. وهو يستند في تحليله إلى عدة أسس منهجية ومفهومية لعل من أبرزها تسلحه بالمناهج العلمية الحديثة في إنتاج دلالة هذه النصوص مثل الألسنية والهرومنيوطيقا وعلم الاجتماع. والحرص على إنتاج الدلالة من داخل النصوص نفسها دون أن يفرض عليها أي رؤى ايديولوجية من خارجها، مدركاً في الوقت نفسه أن الفكر البشري عامة ـ بما في ذلك الفكر الديني ـ هو نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره[3]. وهذا يعني الطابع التاريخي للفكر عامة. ولما كانت النصوص الدينية هي في التحليل الأخير ـ كما يقول ـ نصوص لغوية، فهي بالضرورة تنتمي إلى بنية ثقافية محددة، تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي[4]. على أن القول بتاريخية النصوص الدينية، وانتمائها إلى بنية ثقافية محددة، لا يعني إنكار مصدرها الإلهي المقدس، فضلاً عن أن كون الخطاب إلهياً من حيث المصدر ـ كما يقول الدكتور أبو زيد ـ لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها

(1) د. نصر حامد أبو زيد: النص ـ السلطة ـ الحقيقة. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء 1995.
(2) د. نصر حامد أبو زيد: نقدالخطاب الديني ص 185. دار سينا 1995 القاهرة.
(3) المرجع والموضع السابق.
(4) المرجع السابق ص 195.

الاجتماعي والثقافي والتاريخي[1]. ويقول الدكتور أبو زيد أن «التدرج في الخطاب الديني.. يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبين: الجانب الأول جانب التشكل حيث تكون الثقافة/ اللغة فاعلاً والنص مفعولاً وهذا ما يردنا إلى قضية «أسباب النزول» التي تشير إلى السياق الاجتماعي للنص الديني. أما الجانب الثاني فهو جانب التشكيل بالبنية اللغوية للنص حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلاً والثقافة واللغة مفعولاً»[2] وهذا ما يؤكد ألوهية وقداسة مصدر النص في فكر الدكتور أبو زيد، وهذه ـ كذلك ـ هي دلالة قوله بأن النص القرآني منتج ثقافي تعبيراً عن جدل النص مع الواقع.

على أن ذلك لا يعني تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكيل النصوص. ذلك أن اللغة ـ وهي الإطار المرجعي للتفسير والتأويل ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع[3] ولهذا، فللنص الديني أكثر من مستوى: المستوى الأول هو المعنى المباشر الذي يعبر عن اللحظة التاريخية التي صدر فيها وتجادل معها. وهذا المعنى التاريخي لا يقبل التأويل. أما المستوى الثاني فهو قابلية النص على التأويل المجازي والمستوى الثالث هو مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس «المغزى» لا مجرد المعنى المباشر، أو المعنى المجازي. وهذا «المغزى» هو الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/ الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها[4] وهذا المستوى الثالث هو الذي يكشف عن تغير الدلالات بتغير السياقات الثقافية والاجتماعية، ويجعل للنص قابلية للتحرك والاتساع الدلالي مع تغير المكان والزمان والأحوال. فالنص ثابت في منطوقه متحرك في دلالته ومغزاه. والنص كما يقول الدكتور أبو زيد «بوصفه[5] علامة كلية يتكون من سلسلة من العلامات التي تشير في مجملها إلى مدلولات زمانية/ مكانية تقع خارج النص. ولكن بعض تلك العلامات قادر على النفاذ من هذا الأفق المحدود إلى آفاق مستقبلية قادرة على مخاطبة العصور التالية (...) وفي النصوص المتميزة تكون تلك العلامات قابلة لتجديد دلالتها مع كل قراءة جديدة»، ويضرب الدكتور أبو زيد أمثلة عديدة لكلمات ومفاهيم في النص القرآني تغيرت دلالتها بتغير

---

(1) د. أبو زيد: النص ـ السلطة ـ الحقيقة. مرجع سابق ص 9.
(2) نقد الخطاب الديني: ص 220 ـ 221.
(3) المرجع السابق ص 198.
(4) المرجع السابق ص 203.
(5) المرجع السابق ص 117.

سياقاتها التاريخية والاجتماعية مثل كلمة الحسد والسحر والجزية وملك اليمين والشورى والعبودية والربا إلى غير ذلك. وهو في الوقت نفسه يبين خطورة تثبيت معاني النص الديني وعدم الارتفاع بها إلى دلالة أكبر وأكثر اتساعاً، إذا كان في بنية النص نفسه ما يتيح ذلك دون أن نفرض على النص دلالة من خارجه. على أن الأمر لا يتعلق بالكلمات والمفاهيم فحسب بل يتعلق بالأحكام كذلك. ويضرب الدكتور أبو زيد مثالاً بأحكام القرآن في المرأة. فبحسب تمييزه بين المعنى التاريخي المحدد، وبين المغزى المتحرك المتجدد، يرى أن هذه الأحكام أحكام تاريخية مرتبطة بزمانها المحدد، ولهذا يمكن الاجتهاد بشأنها وشأن ما يماثلها بتغير الأوضاع والأحوال. وفي إطار هذا التمييز بين المعنى التاريخي والمغزى المتحرك «عبر تاريخي» لو صح التعبير، ينتقل الدكتور أبو زيد من تحليل النص وانتاج دلالته، إلى نقد الممارسات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تستند إلى التثبيت الحرفي لمعنى النصوص القرآنية سواء في الفكر القديم أو في الفكر الديني الحديث.

وتأسيساً على منهجه هذا في تحليل النصوص القرآنية، ينتقل إلى تحليل نصوص الفكر الديني القديم والحديث.

ففي كتابه «الإمام الأشعري وتأسيس الايديولوجيا الوسطية»[1] يشير منذ البداية إلى أن ثلاثة من الأصوليين قاموا بتأسيس الوسطية في التجربة العربية الإسلامية في التاريخ. ويقول «إن الثابت تاريخياً أن الشافعي أسس الوسطية في مجال الفقه والشريعة، وأسس الأشعري الوسطية في مجال العقيدة، أما الغزالي فقد أسسها في مجال الفكر والفلسفة، استناداً إلى تأسيس كل من الشافعي والأشعري»[2] وهو يدرس في هذا الكتاب بعض نصوص الامام الشافعي ليكشف عن معانيها ثم ينتقل منها إلى دلالتها أو مغزاها الاجتماعي السياسي أي الايديولوجيا كما فعل من قبل مع النص القرآني، أي يتحرك ـ كما يقول ـ من الداخل إلى الخارج[3]. فلم يكن فكر الشافعي معزولاً عن الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث، وبين المعتزلة والمشبهة والمرجئة، وعن الصراع الشعوبي بين العرب والفرس. وهو في هذا

(1) د. نصر حامد أبو زيد: «الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية» دارسينا. القاهرة 1992.

(2) المرجع السابق ص 5.

(3) المرجع السابق صفحة 6 ـ 7.

الصراع كان أقرب إلى أهل الحديث، بل لقد جعل السنة النبوية على مستوى القرآن نفسه، بل كاد أن يجعل الإجماع مرتبطاً بالقرآن والسنة، وكاد أن يلغي مساحة الاجتهاد والرأي. وهكذا أصبح النص عنده بمعناه الحرفي المباشر هو المصدر والسلطة الوحيدة للتشريع والحكم. فضلاً عن أنه كان في الصراع الشعوبي، ملتزماً بعروبته بل بالقرشية، وذلك في تغليبه للغتها على بقية اللغات واللهجات العربية. كما دافع عن نقاء اللغة العربية وإن اتخذ موقفاً متراوحاً بين من يقولون بوجود كلمات دخيلة غير عربية في القرآن ومن ينكرون ذلك إنكاراً مطلقاً. ويستند الدكتور أبو زيد أساساً على هذا الموقف المتراوح للحكم عليه بالوسطية والتوفيقية، كما يستند إلى إنحيازه للقرشية للحكم عليه بالايديولوجيا النفعية في فكره. وفي تقديري أن الإمام الشافعي قد يكون أقرب إلى الأصولية ذات الأحادية المرجعية المطلقة منه إلى الوسطية والتوفيقية. بل إن اعتماده سلطة النص في حرفية منطوقها والاستناد إليها في معالجته لمختلف مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية فضلاً عن مواقف الإمام الشافعي «الاجتهادية (التي) تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت» كما يؤكد الدكتور أبو زيد نفسه[1] ونفيه لوجود ألفاظ أعجمية في النص القرآني رغم تراوحه الشكلي، مما يستبعد وسطيته وتوفيقيته، وذلك على خلاف موقف الأشعري الذي يتسم بالوسطية والتوفيقية وخاصة في مسألة الكسب. وكذلك موقف الغزالي الذي يقول عنه الدكتور أبو زيد أنه «صاغ نظرية تعددية الاجتهادات والرؤى في منظومة فكرية واحدة تجمع بين الحار والبارد، وبين الرطب واليابس، فقد جمعت بين عقلانية الأشاعرة وغنوصية الإشراق الفلسفي، كما جمعت بين فقه الشافعي والتأويل الصوفي»[2]. بل يمتد الدكتور أبو زيد بهذه التوفيقية إلى ابن عربي وإلى ابن رشد نفسه وذلك لعلاقتهما بالسلطة ولتسرب بعض مفاهيم الغزالي إلى مفاهيم ابن رشد البرهانية، دون أن ينكر الدكتور أبو زيد في الوقت نفسه الفارق العقلاني الكبير بين الغزالي وابن رشد[3]، وخاصة في مفهوم التأويل.

ومع احترامي لاجتهاد الدكتور أبو زيد في هذه المسألة، فقد تكون لقضية

---

(1) المرجع السابق صفحة 110.

(2) النص ـ السلطة ـ الحقيقة. مرجع سابق ص 59.

(3) د. نصر حامد أبو زيد: خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض: مجلة ألف. صفحة 28 ـ 31: العدد 16 ـ 1996 الجامعة الأميركية.

التوفيقية والوسطية في التراث العربي القديم دلالات خاصة ومتنوعة نتيجة لسيادة الفكر الديني عامة على مختلف التوجهات الفكرية العقلانية والنقلية واللاعقلانية على السواء مما يفرض معايير مختلفة للحكم والتقييم.

ونواصل رحلة الدكتور أبو زيد مع التوفيقية التي يرى سيادتها وهيمنتها الممتدة على الفكر العربي الحديث والمعاصر كذلك. فالطهطاوي ـ كما يقول الدكتور أبو زيد ـ لم يجد في باربس ما يناقض قيم الإسلام الصحيح واعتبر أن «مفاهيم الحقوق الطبيعية» و «النواميس الفطرية» و «الحرية والمساواة» كلها مفاهيم موجودة في علم أصول الفقه الإسلامي[1]. وهو لا يرى فارقاً كيفياً بين الطهطاوي ومحمد عبده، بل هو مجرد فارق كمي، ذلك آن محمد عبده «يخوض سجالاً ضد الاستشراق الذي يهاجم الإسلام ويحمله مسؤولية كل مظاهر الإنحطاط والتخلف، على حين أن الطهطاوي يمرّر قيم الحضارة الحديثة باسم الإسلام ولكن الاثنين ينتهيان إلى مرجعية الإسلام ويتقبلان الصورة التي صاغها الآخر وصدرها للأنا، صورة الإسلام الهوية والإطار المرجعي»[2].

«وستظل حركة العقل العربي تدور -كما يقول الدكتور أبو زيد ـ بين قطبي الرحى هذين: الإسلام والحضارة الغربية[3]...، ففي مرحلة خطاب النهضة الذي امتد من الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود يعاد تأويل الإسلام ليتسع لقيم المدنية والحضارة»[4] ويرى «وجود الإسلام إطاراً مرجعياً جاهزاً في بنية خطاب النهضة ـ الذي أخفق إخفاقاً مذهلاً في إنتاج وعي علمي بالدين والتراث ـ هو الذي سمح للسلفية بالانقضاض على كل إنجازات خطاب النهضة حين سقطت كل الواجهات والشعارات، لأنها وجدت في خطاب النهضة ذات إسلامها القديم»[5] ولهذا فإن تأويلات خطاب النهضة للتراث التي ما تزال فلوله تقدمها حتى الآن ـ كما يقول ـ تجديدات لا تمس هيكل البناء نفسه وإنما هي إعادة طلاء القديم والمحافظة على بنيته كما هي، فهو مجرد «تلوين» في مقابل مصطلح «التأويل»[6]. ولهذا لم ينشغل الطهطاوي طويلاً «بالتعارض» بين الأنا والآخر، بين الإسلام وأوروبا المسيحية،

(1) النص-. السلطة.. مرجع سابق ص 23.
(2) المرجع السابق ص 24.
(3) المرجع والموضع السابق.
(4) المرجع السابق ص 25.
(5) المرجع والموضع نفسه.
(6) المرجع السابق ص 27 ـ 29.

بقدر ما سعى إلى التصالح بينهما. ولم يبدأ يتبلور هذا التعارض إلا مع انكشاف الطابع الاستعماري الامبريالي لأوروبا السياسية في علاقاتها بالعالم العربي الإسلامي. وهنا نشأت الحاجة إلى «التوفيق» كما يذهب الدكتور أبو زيد، وكان هذا التوفيق هو محور إنجاز التيار الإصلاحي الذي مثله جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[1] فكان تفسير محمد عبده للقرآن يستهدف تأكيد الطابع العقلي للوحي. وكان موقعه الفكري وسطاً متردداً بين المعتزلة في قضية العدل والأشاعرة في قضية الصفات الإلهية وبين أن القرآن قديم أم محدث[2]. ويتبين الدكتور أبو زيد هذا التردد وهذه التوفيقية في منهجية طه حسين الديكارتية التي حاول تطبيقها في كتابه عن الشعر الجاهلي[3]، وإن وجد أن معادلة التوفيق التي مثلها محمد عبده قد تحركت قليلاً عند طه حسين ولكن لم تمض بعيداً. ويفسر ذلك بأن الإنجاز التوفيقي الذي قام به محمد عبده من قبل لم يكن حاسماً في مجال القضايا الشائكة الحساسة وخاصة قضية خلق القرآن[4]، كما يفسر التردد الفكري عامة في خطاب عصر النهضة بانعدام الوعي التاريخي[5]. ويتابع هذا التردد عند علي عبد الرازق في رفضه إعادة طبع كتابه «الإسلام وأصول الحكم» وعند طه حسين بإعادة طبعه لكتابه عن الشعر الجاهلي مستبعداً الفقرات التي أثارت المشاكل حوله، وعند العقاد في موقفه من قضية الشعر الحديث، وعند خالد محمد خالد في موقفه من أزمة الخليج وتكريسه للوجود الأميركي، وعند نجيب محفوظ في رفضه إعادة طبع روايته «أولاد حارتنا»، وهو لا يكتفي بتفسير ذلك بانعدام الوعي التاريخي فحسب بل يشير إشارة عامة إلى نسيج الواقع الاجتماعي، وإلى الطبيعة الطبقية لهؤلاء المفكرين والتأويل النفعي في خطاب النهضة عامة. والملاحظ أن الدكتور أبو زيد يربط بين الوسطية والتوفيقية والتردد الفكري عامة وبين النزعة النفعية. ويختار الدكتور أبو زيد نموذجاً لهذا التأويل النفعي التجديدي ـ على حد تعبيره ـ في خطاب النهضة في آخر ما كتبه الدكتور زكي نجيب محمود وهو كتابه «حصاد السنين» وهو في رأيه يمثل المرحلة الأخيرة من خطاب النهضة التي شهدت انكسار هذا الخطاب[6] ويكاد الدكتور أبو

(1) المرجع السابق ص 29.
(2) المرجع السابق ص 32.
(3) المرجع السابق ص 33.
(4) المرجع السابق ص 34.
(5) المرجع السابق ص 34.
(6) المرجع السابق ص 36.

زيد يرى في كتاب «حصاد السنين» حصاد التنوير. فيتبين فقره وأزمته المتمثلة أساساً في ازدواجيته وتردده. فالدكتور زكي نجيب محمود يرى أن «أزمة العقل» هي المسؤولة عن عثرات التنوير في بلادنا، ويربط «أزمة العقل» بانعدام التفكير العلمي[1]، ولكنه بالرغم من ذلك يرى أن «العقل» دعامة أساسية من دعائم بنائنا الثقافي، تقابله دعامة أخرى هي دعامة الدين الذي يمثل البعد الوجداني. وهي تؤكد ازدواجية المثقف التنويري وأزمة الخطاب التنويري ذاته التي تبرز كذلك في «تناوله للتراث الديني». وكما فعل طه حسين والعقاد ونجيب محفوظ وخالد محمد خالد وقبلهما محمد عبده، قام د.زكي نجيب محمود كذلك بتعديل عنوان كتابه «خرافة الميتافيزيقا» إلى عنوان آخر هو «الموقف من الميتافيزيقا» إزاء ما تعرض له من هجوم يتعلق بعقيدته[2]. وينتهي الدكتور أبو زيد من ذلك إلى القول بأن أحد أسباب فشل خطاب التنوير هو «عجزه عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني خصوصاً، وعي ينقل الثقافة، كما ينقل المواطن الفرد، من حالة إلى حالة أخرى، ومن مرحلة «الوعي الديني الغيبي الأسطوري» إلى مرحلة «الوعي العلمي» بالظواهر الطبيعية والاجتماعية والإنسانية على حد سواء». على أنه لا يحمل الخطاب التنويري وحده مسؤولية أزمة التنوير وإخفاقه وإنما يضيف إلى ذلك فاعلية كل عناصر الوجود الاجتماعي ومحركاته[3].

على أن متابعة الدكتور أبو زيد النقدية لخطاب النهضة والتنوير لم تقف عند الدكتور زكي نجيب محمود، بل كان من الطبيعي أن تواصل مسيرتها إلى مشروع حسن حنفي الحضاري في قراءته للتراث الديني وأن تقف عنده طويلاً. ولهذا كرس لها الدكتور أبو زيد فصلاً كاملاً في كتابه «نقد الفكر الديني» وفي تقديري أن قراءة الدكتور أبو زيد للتراث الديني والفكر العربي المعاصر تكاد تكون امتداداً، في بعض عناصرها وتوجهاتها لمشروع الدكتور حنفي وان اختلفت معه اختلافاً جذرياً من حيث المنهج أساساً. فكلا القراءتين تسعى إلى إعادة قراءة الفكر الديني برؤية جديدة مختلفة عن أغلب القراءات السابقة بما يعيد بناءه بناءاً جديداً. وكلا الرؤيتين - في تقديري - امتداد للرؤية الاعتزالية القديمة بأدوات منهجية جديدة ومختلفة. فقراءة الدكتور أبو زيد تقوم على التحليل العلمي النقدي التاريخي للنصوص ، أما

(1) المرجع السابق ص 38.
(2) المرجع السابق ص 40.
(3) المرجع السابق ص 41.

قراءة الدكتور حنفي فتقوم على قراءة تنتسب إلى الفلسفة الظاهراتية وتسعى إلى تأسيس مشروع حضاري إسلامي في مواجهة المشروع الحضاري الغربي كما عرضنا لذلك في الدراسة السابقة الخاصة بمشروع حسن حنفي الحضاري. وقراءة الدكتور حنفي للتراث الديني تقتصر على الفكر الديني أو النص الديني الثاني دون النص الأول المتمثل في القرآن الذي قام الدكتور أبو زبد بتحليل آليات إنتاج دلالاته. وقد نجد بعض التشابه بين قراءة الدكتور حنفي وقراءة الدكتور أبو زيد للتراث، وخاصة في استمرار التراث القديم في الحاضر في شكل مخزون نفسي كما يقول الدكتور حنفي، واستمرار الطابع التوفيقي الوسطي للتراث القديم في الفكر المعاصر كما يقول الدكتور أبو زيد. وعلى أنه إذا كان التراث عند الدكتور حنفي بناء شعورياً ذا طبيعة ماهوية، فإننا نجده عند الدكتور أبو زيد بناءً تاريخياً متغيراً متجدداً رغم بعض ثوابته. وفضلاً عن هذا فإن رؤية الدكتور حنفي تكاد تفتقد تماماً السياق الاجتماعي التاريخي للتراث، على حين أن الدكتور أبو زيد رغم تركيزه على التحليل الداخلي للنصوص التراثية كشفاً لدلالتها المحايدة فإنه يشير دائماً إلى أثر العوامل الموضوعية والتاريخية والاجتماعية في تشكيل التراث وان لم يقف عند ذلك طويلاً لطبيعة دراسته التي يكرسها لدراسة البنية الداخلية للنصوص وآليات إنتاج دلالاتها. وفي الفصل الذي يخصصه الدكتور أبو زيد لنقد مشروع الدكتور حنفي الحضاري والذي يطلق عليه اسم «اليسار الإسلامي» يخلص إلى أن الدكتور حنفي «يجد» الجذور التاريخية لأزمات العصر (الراهن) في التراث القديم. ولهذا فهي «قراءة للماضي في الحاضر ورؤية للحاضر في الماضي»[1]. ويرى الدكتور أبو زيد أن هذا يؤدي في التحليل الأخير إلى «إهدار الحاضر بسجنه في أسر الماضي»[2] ولهذا يرى في مشروع الدكتور حنفي مجرد طلاء للبناء التراثي القديم وليس إعادة بناء له، ولهذا فرؤيته أقرب إلى الرؤية التوفيقية، وان كاد أن يقترب من حل لها في مفهومه الإنساني للوحي وفي نقده «لعبدة النصوص»، واستطاع بهذا ـ كما يقول الدكتور أبو زيد ـ أن «يخلخل كثيراً من الثوابت والمسلمات المستقرة في وعينا الديني»[3]

تمنيت أن يواصل الدكتور أبو زيد تحليله للخطاب النقدي للتراث العربي الإسلامي عند مفكرين آخرين سبقوه إلى تحليل هذا التراث تحليلاً نقدياً على اختلاف

(1) نقد الفكر الديني، مرجع سابق ص 134.
(2) نفس المرجع ص 138.
(3) نفس المرجع ص 181 ـ 182.

مناهجهم وبخاصة محمد أركون ومحمد عابد الجابري اللذين يتماثل منهجهما التحليلي ـ وبخاصة محمد أركون ـ مع منهجه. على أن الآفق الثقافي ما يزال متسعاً أمام الدكتور أبو زيد ليواصل إضافاته العلمية الجادة والعميقة في تحليل ونقد التراث العربي القديم والحديث على السواء بما يحرره من القيود السلفية الجامدة والتوظيف الاستغلالي النفعي المغرض. وما أنبل أن يقوم الدكتور أبو زيد بواجب الفهم العلمي للتراث وتحريره من قيوده، وهو نفسه محروم في بلاده من حسن التفهم لصنيعه العلمي الجليل، محاصر مهدد في أمنه الحياتي وحريته الفكرية وسعادته الشخصية!

على أني لا أملك أن أنهي هذه المحاولة الأولية المبسطة لتحديد المعالم العامة لقراءة الدكتور أبو زيد النقدية لتراثنا القديم والحديث دون أن أعرض لبعض الملاحظات التي هي أقرب إلى التساؤلات:

(1) ـ ان استخدام الدكتور أبو زيد لمنهج التحليل النقدي الداخلي في قراءته للنصوص وكشف آليات إنتاج دلالاتها، يكاد يغطي على دور الواقع الموضوعي في إنتاج هذه الدلالة، مما يكاد يغلب التفسير الثقافي الخالص للظاهرة الثقافية على التفسير الموضوعي لها، أو على الأقل يقيم ازدواجية منهجية بينهما وليس منهجاً علمياً موحداً. بل يصل الدكتور أبو زيد أحياناً إلى حد الاقتصار تماماً على العامل الثقافي في عملية التفسير بل يكاد يخلص إلى بلورة نظرية له تقول «بأولية» الثقافي على الاقتصادي والاجتماعي بشكل تاريخي قطعي، وخاصة ـ كما يقول ـ «بعد أن انتقل الواقع البشري من التشكيلات الاجتماعية البدائية في تاريخ البشرية إلى مرحلة التاريخ الاجتماعي». وللتدليل على ذلك يرى أن سيادة الذهنية التلفيقية التبريرية على مجمل نشاط العقل العربي حتى الآن يمثل في حد ذاته دليلاً يؤكد هذه «الأولية» الثقافية بما أن المجتمعات العربية قد حدثت فيها تحولات اقتصادية اجتماعية لا يمكن انكارها. ورغم تلك التحولات لم تحدث قطيعة مع تلك الذهنية التي لا تزال ماثلة في هذه اللحظة[1]. وأتساءل: ألا نجد الإجابة البسيطة على هذا، في الطبيعة الهشة الهامشية التابعة غير الانتاجية لهذه التحولات الاقتصادية الاجتماعية بما يسهم في تكريس هذه الذهنية؟! فضلاً عن أن من المعروف في الدراسات الاجتماعية أن الأبنية الفوقية قد تستمر رغم تغير بل زوال أبنيتها التحتية فليس هنا علاقة ميكانيكية

(1) النص ـ السلطة: مرجع سابق ص 61 ـ 62.

جامدة بينهما. ولهذا قد يكون من التبسيط ـ في تقديري ـ اتخاذ هذه الذهنية عاملاً فاعلاً أساسياً بدلاً من التعامل معها بشكل جدلي لا نغفل فيه فاعلية العوامل الموضوعية كما مارس هذا بالفعل الدكتور أبو زيد في العديد من تحليلاته وتفسيراته.

(2) ـ لعلي سبق أن أشرت إلى استخدام الدكتور أبو زيد لمفهوم الوسطية والتوفيقية بشكل مجرد لا يراعي الاختلافات والتمايزات بين المواقف التي نسبغ عليها هذا المفهوم. ولكن.. آلا نستطيع أن نتبين داخل هذه المواقف ـ في كثير من الأحيان ـ غلبة لطرف من طرفيها ـ مثل غلبة العقلانية أو غلبة اللاعقلانية على بنيتها، وفاعليتها؟ بل... ألا يمكن أن تقوم ثنائيات في موقف فكري بعينه دون أن تكون تعبيراً عن توفيقية؟ بل تكون تعبيراً عى تعدد العوامل في بنية الموقف نفسه؟! فهناك فرق بين الحل الوسط وبين الوسطية، كما أن هناك فرقاً بين التوافق والتوفيقية. ألا يدفعنا هذا إلى تعديل أحكامنا المطلقة على بعض المواقف وكشف الفروق والتمايزات في بنيتها، وفيما بينها، فضلاً عن دلالتها في سياقها التاريخي الخاص؟ فابن رشد مثلاً قد لا يصح الحكم عليه بالتوفيقية لمجرد ما نجد في فكره من ثنائية بين إيمانه الديني وعقلانيته. فمنطلقه الفكري هو عقلانيته أساساً، ولا تشكل ثنائية الإيمان والبرهان العقلي عنده نسقاً متصلاً في ممارساته الفكرية والعملية عامة. لو اتهمناه بالتوفيقية لوجدنا من يتهم الدكتورأبو زيد نفسه بالتوفيقية كذلك، لأنه يتسلح بالمنهج العلمي في إطار إيمانه الديني. ألسنا في حاجة إلى كشف التمايزات والفروق الدقيقة، بل كشف قوانين وحدة التناقضات، في الظواهر الفكرية والعملية المختلفة، وحسن تفسيرها بدلاً من إلصاق صفة مطلقة نهاتية عليها؟ وفي تقديري أنه لن يتأتى لنا ذلك إلا بمراعاة جدل العلاقة بين الفكر والسياق الواقعي، كما نجح الدكتور أبو زيد في ذلك في بعض تحليلاته وأحكامه.

(3) ـ من فضائل منهج الدكتور أبو زيد العلمي والفكري عامة أنه يخرج به من تحليله المحايد للنصوص إلى دلالتها في الواقع ومدى فاعليتها فيه سلباً أو إيجاباً. على أنه برغم ذلك يذهب إلى ضرورة الفصل بين الفكري والسياسي وقطع «الحبل السري» بينهما[1] بل يتهم التداخل بينهما بأنه سبب إخفاق مشروع النهضة وتوفيقية مثقفيها، بل نزعاتهم النفعية البرجماتية. ولا شك في أن هناك اختلافاً وتمايزاً بين طبيعة الفكري الخالص، والسياسي الخالص. فالأول يتعلق بالأنساق والدلالات

(1) نفس المرجع ص 49 وما بعدها.

الكلية، والثاني بالجزئيات والآنيات. ولا شك كذلك في خطورة احتواء السياسي للفكري وتحويل المثقفين إلى أدوات ايديولوجية لإضفاء المشروعية والصدقية على السياسي، أو بتعبير آخر شائع، تجسير العلاقة بين الأمير والجماهير تغييباً لوعيها وتدعيماً لسلطته. فارق كبير بين هذا وبين ارتباط الفكري بالفعل التغييري للواقع الذي هو بالضرورة فعل سياسي، سواء بالإنتاج الفكري أو بالمشاركة العملية بسلاح هذا الإنتاج الفكري نفسه. والفصل الواجب هو بين الفكري والسلطوي، لا بين الفكري والسياسي على هذا النحو الإطلاقي.

والدكتور أبو زيد يطالب بضرورة كسر احتكار السلطة واحتكار ما يمثل أدوات صنع الوعي في صياغة الذاكرة على مستوى كل شعب من الشعوب العربية وعلى مستوى الأمة العربية ويرى أن لا سبيل إلى ذلك إلا بالنضال من أجل تحقيق التعددية وممارستها على مستوى الفكر وعلى مستوى المجتمع وعلى مستوى السياسة[1]. وهو محق في هذا تماماً، ولكنا نتساءل معه: كيف يتحقق هذا النضال؟ أليس بالفعل السياسي الذي ينخرط فيهْ الفكر انخراطاً عملياً دون أن يفقد طبيعته كفكر، ودون أن يصبح مجرد أداة ووسيلة لغاية سلطوية نخبوية آنية محددة نهائية!؟

ألا تحتاج الصيغة ـ صيغة الفصل بين الفكري والسياسي التي عرضها الدكتور أبو زيد ـ إلى مزيد من التحليل والتأمل!؟.

عذراً... فما أردت أن يكون تعبيري عن تقديري العميق للإضافة التجديدية الجليلة التي أضافها ويواصل إضافتها الدكتور أبو زيد إلى تراثنا الفكري العربي المعاصر، مجرد تكريم لها اكتفاء بعرضها، وإنماأردت أن يكون تكريماً لها بالحوار معها، في مواجهة دعاة التكفير والتفريق والاغتيال المغنوي والجسدي.

وتحية إعزاز واعتزاز بالدكتور نصر حامد أبو زيد والدكتورة ابتهال يونس في غربتهما النبيلة.

(1) نفس المرجع ص 64.

نقد الجابري

للعقل السياسي العربي

قد تكون عديدة هي الدراسات حول الممارسات السياسية العربية، وحول الأوضاع السياسية الراهنة في الوطن العربي. ولكن ما أندر الدراسات التي تسعى لتحديد الدلالة النظرية والمفهومية لهذه الممارسات ولهذه الأوضاع تحديداً عقلانياً نقدياً.

وكتاب «العقل السياسي» للجابري يعد من أبرز وأنضج وأعمق هذه الدراسات، فضلاً عن أنه أحدثها.

وكتاب الجابري هذا هو الجزء الثالث من كتابه «نقد العقل العربي» وهو نقد للعقل بهدف تجديده وتحديثه، كان الجزءان الأول والثاني من الكتاب مكرسين للتكوين النظري والبنية النظرية للعقل العربي في مجال اللغة والكلام والفقه والعقيدة والفلسفة، أما الجزء الثالث فهو مكرس للبنية العملية السياسية لهذا العقل.

ولهذا فالأجزاء الثلاثة تشكل مشروعاً فكرياً متكاملاً. وقد يكون من المفيد أن نبدأ أولاً ببيان بعض أوجه التشابه أو الاختلاف بين هذا الكتاب «العقل السياسي العربي» والجزءين السابقين عليه: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي. فبرغم اختلاف الموضوع والمنهج بين هذا الجزء الثالث والجزءين الآخرين، فإن هناك أكثر من رابطة منهجية، فضلاً عن وحدة الموضوع عامة. وقد لا نتبين حقيقة هذا الجزء الثالث المكرس للعقل السياسي إلا في ضوء المشروع كله في أجزائه الثلاثة..

هناك أولاً محاولة في المشروع بأجزائه الثلاثة، لتحديد الثوابت في الفكر العربي الإسلامي، سواء كان فكراً مجرداً (لغوياً أو فقهياً أوكلامياً أو فلسفياً أو صوفياً) كما في الجزءين الأولين، أو كان فكراً عملياً كما في الجزء الثالث

المكرس للعقل السياسي. على أننا في الجزءين الأولين «التكوين» و «البنية»، نتبين الاقتصار منهجياً على التحليل المعرفي الإبستمولوجي للفكر العربي، دون التحليل الايديولوجي، أي تحديد البنية الابِسْتيمية لهذا الفكر، وان وجدنا تداخلاً أحياناً بين التحليل المعرفي والايديولوجي في بعض الحالات الجزئية، أما في هذا الجزء الثالث فيغلب التحليل الايديولوجي، أي اختبار المواقف والتوجهات السياسية وتقييمها في ضوء المصالح والوقائع الاجتماعية والاقتصادية والفكرية السائدة. ولعلي توقعت هذا في نهاية مقال لي قديم عن الجزءين الأول والثاني، ذكرت فيه أن الجزء الثالث الخاص بالفكر السياسي سيحرص بالضرورة على إبراز الجانب الايديولوجي الذي تجنبه وتحاشاه في هذين الجزءين.

وبرغم هذا، فإني أتبين كذلك في هذا الجزء الثالث برغم بروز الجانب الايديولوجي محاولة لبنْيَنة وهيكلةِ الفكر السياسي ابستمولوجياً، كما سوف نرى.

ومن معالم التشابه كذلك بين هذا الجزء الثالث والجزءين السابقين، الحرص على الاصطفاف في حركة أو مدرسة فكرية معينة في تراثنا حتى لا يبدأ التجديد المنشود لفكرنا الراهن من الصفر. ففي نهاية الجزء الثاني يدعو الجابري إلى الاصطفاف في المدرسة العقلانية ـ الظاهرية البرهانية الأندلسية ـ المغربية (ابن حزم، ابن رشد، ابن خلدون)، أما في نهاية هذا الجزء الثالث فهو يدعو إلى الاصطفاف أو على الأقل استلهام مرحلة الدعوة المحمدية، أو بتعبير آخر، على حد قول الجابري «تأصيل الأصول» بالعودة إلى النموذج الذي تمثله هذه المرحلة والذي يتسم ـ كما يرى الجابري ـ بالديموقراطية أساساً التي تتجلى في بعض الآيات القرآنية أو بعض الأحاديث النبوية: (وأمرهم شورى بينهم)، «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» إلخ... وهنا نلاحظ أن الدعوة في الجزءين الأولين كانت دعوة إلى الاصطفاف في مدرسة عقلانية، أما الدعوة في الجزء الثالث فهي دعوة إلى الاصطفاف في الدعوة الإسلامية في مرحلتها الأولى، وخاصة في جانبها الذي يتسم بالشورى والمسؤولية الفردية أي بالديموقراطية ذات المرجعية الدينية بشكل عام.

وهنا يبرز معلم آخر من معالم التشابه في المشروع في أجزائه الثلاثة، هو محاولة الامتداد بالماضي في الحاضر، ولا أريد أن أقول تعميم أو فرض الماضي على الحاضر، وإن كان هناك ما يمكن أن يوحي بل يشير إلى ذلك، أي استمرار الماضي بشكل أو بآخر في الحاضر وإن اختلفت نسب هذا الاستمرار. فهناك ثوابت

معرفية في بنية الفكر العربي المجرد مثل البنية القياسية (قياس الغائب على الشاهد) كما أن هناك ثوابت في بنية الممارسات السياسية، مثل ثلاثية «القبيلة» و «الغنيمة» و «العقيدة» التي سنعرض لها بتفصيل فيما بعد.

وهكذا يكاد الكتاب بأجزائه الثلاثة أن يكون محاولة لتأكيد استمرارية ثوابت معينة في العقل العربي، سواء كان عقلاً نظرياً مجرداً، أو عقلاً عملياً سياسياً.

والكتاب بكشفه لهذه الثوابت النظرية والعملية في العقل العربي وبنقدها يدعو إلى تجديد العقل العربي والواقع العربي سواء في مكوناته وبنياته النظرية الابستمولوجية أو في تجلياته العملية السياسية.

والكتاب ـ وخاصة في جزئه الثالث ـ يجتهد للتخلص من القوالب الجامدة في منهج البحث العلمي، ولبناء مفاهيم إجرائية مستفيداً من التراث المنهجي العلمي في الدراسات الغربية المعاصرة (وخاصة عند فوكو، ودوبريه، ولوكاتش، وجرامشي وغيرهم) مع محاولة تثبيتها وتكييفها بحسب مقتضيات واقعنا العربي الخاص، مستفيداً كذلك من بعض مفاهيمنا التراثية القديمة (في دراستنا الفقهية أو التاريخية وخاصة مفهوم العصبية عند ابن خلدون).

على أن الجابري في هذا الجزء الثالث من الكتاب يستعين بجهاز مفاهيمي مختلف عن الجهاز المفاهيمي الذي استعان به في الجزءين السابقين وذلك لاختلاف موضوع الدراسة. ولنعرض لبعض المفاهيم في هذا الجهاز:

أول هذه المفاهيم هو مفهوم اللاشعور السياسي، الذي يستمده الجابري من «دوبريه» في كتابه «نقد العقل السياسي». إلا أن الجابري يميز بين استخدام «دوبريه» له واستخدامه هو له. وهو تمييز نابع ـ كما يقول الجابري ـ من اختلاف الواقع الذي يطبق عليه المفهوم. فدوبريه يستخدم هذا المفهوم كاشفاً به ما وراء السلوك السياسي لبعض المؤسسات الغربية (الحزب الشيوعي الفرنسي خاصة) من جذور عشائرية ودينية. أما الجابري فيعكس هذا الاستخدام، إنه يكشف به عما وراء كثير من أشكال السلوك العشائري والديني في الممارسات العربية من جذور سياسية. وان كنا نجد في بعض ما قام به الجابري من تحليل لبعض ظواهر السلوك السياسي العربي ما يكشف عما وراء هذه الظواهر من جذور عشائرية ودينية. وهكذا يكاد الجابري أن يطبق أحياناً مفهوم دوبريه نفسه وليس معكوسه.

وما أكثر ـ في الحقيقة ـ ما نجد في الكثير من ممارستنا القومية أو السياسية عامة من جذور قبلية وعشائرية ودينية.

أذكر أنني قمت بتحليل مفهومي (ابستمولوجي) مقارن لنص لأحد قادة الحركة القومية العربية ونص لأحد قادة الحركة الإسلامية فتبينت أن كلا النصين يقفان على جذر مفهومي واحد.

ولا شك في أهمية دراسة الجذور والرواسب العميقة لظواهر السلوك الفكري أو العملي، وهنا تكمن أهمية مفهوم اللاشعور السياسي. إلا أن المغالاة في الارتكان إلى هذا المفهوم، والاقتصار عليه رغم أهمية الاستفادة منه قد يفضي - في تقديري - إلى تغليب الجذر اللاعقلاني في تفسير كثير من الظواهر السياسية، وإلى إغفال المصالح والصراعات الاجتماعية والطبقية في تفسير هذه الظواهر، أي يصبح اللاعقلاني أساساً لتفسير ما هو عقلاني، ويصبح الحاضر خاضعاً خضوعاً شبه حتمي للماضي، وهو ما قد يقترب من المنهج الفرويدي في تفسير بعض ظواهر السلوك الشعوري بالمكونات اللاشعورية، وتفسير السلوك الحاضر بثوابت نفسية طفولية قديمة.

وليس هناك من شك في أهمية الاستعانة بهذا المفهوم، أعني مفهوم اللاشعور السياسي لتفسير بعض دوافع أو جذور ظواهر السلوك عامة، ولكن دون تضخيمه والاقتصار عليه في تفسير هذه الظواهر.

أما المفهوم الثاني فهو مفهوم المخيال الاجتماعي، واستخدام الجابري هذا المفهوم هو كذلك استخدام محمود، ويتماشى مع الاتجاهات المنهجية الجديدة في محاولة الربط بين العقلانية والسيكولوجيا الاجتماعية في دراسة ظواهر السلوك السياسي والاجتماعي عامة. ولا شك أن الفكر السياسي يجد مرجعه لا في النظام أو النسق المعرفي على إطلاقه، وإنما في المخيال الاجتماعي كذلك. إلا أن المغالاة في تفسير ظواهر السلوك السياسي بالمخيال الاجتماعي كذلك، قد أفضت إلى القول بأن آلية العقل السياسي هي الاعتقاد. وبرغم الصحة الجزئية لهذا القول، فلا شك أن في كل فكر سياسي يوجد جانب اعتقادي أو ايديولوجي، إلا أن هذا لا ينبغي أن ينفي أو يطمس أو يغيب عناصر أخرى في الظواهر السلوكية السياسية. إن الاعتقاد لا يشكل دلالة العقل السياسي أو مضمونه أو مقاصده، وإنما قد يكون من موجهات وأساليب وأدوات الفعل السياسي كي يتحقق. ولهذا فالعقل أو الفكر السياسي ليس مجرد اعتقاد، بل هو أساساً مصلحة مستهدفة مقصودة قصداً، أي لها معقوليتها الموضوعية أي الاجتماعية.

ولا شك أن المخيال الاجتماعي والاعتقاد واللاشعور السياسي محركات

ودوافع وأدوات تشكيل الفعل السياسي ـ كما ذكرنا ـ ولكن دون أن يكون معنى هذا هو طمس القيمة الموضوعية للمصلحة المستهدفة من الفعل نفسه، أي تغليب اللامعقولية الاعتقادية، على المعقولية القصدية والمصلحية في الفعل السياسي.

أما المفهوم الثالث فهو مفهوم الكتلة التاريخية الذي استمده الجابري من جرامشي، واستعان به لتفسير ظاهرة الثورة العباسية التي توحدت كتلتها السياسية رغم ما كانت تضمه هذه الكتلة من تنوع عرقي وفكري. إلا أن القول بالكتلة التاريخية على إطلاقها تفسيراً لتلك الظاهرة كاد أن يخفي التمايزات وتنوع الانتماءات، ومختلف أشكال الصراع داخل هذه الكتلة التاريخية التي سرعان ما تفتتت إلى أكثر من كتلة متصارعة بعد ذلك. ولعل الاستعانة بمفهوم الكتلة التاريخية في هذه الصورة المطلقة شبه الصماء قد أفضت إلى تغييب العديد من الظواهر الخلافية والصراعية في دراسة الجابري لمراحل التاريخ العربي القديم والحديث كما سوف نرى.

وإلى جانب هذه المفاهيم التي استمدها الجابري من المناهج الغربية، فإنه قد حرص كذلك على الاستعانة ببعض المفاهيم والمصطلحات المستمدة من خبرة التاريخ العربي الإسلامي نفسه والتي راح يحدد بها ثوابت العقل السياسي العربي وهي «القبيلة» تعبيراً عن البعد السياسي أو العصبية على حد تعبير ابن خلدون، و«الغنيمة» تعبيراً عن البعد الاقتصادي الريعي أي غير الإنتاجي، و «العقيدة» تعبيراً عن البعد الفكري والايديولوجي سواء كان فكراً دينياً أو علمياً. ولعل هذا يذكرنا بالأبعاد والمستويات الثلاثة في دراسة الدولة عند بولانزاس أي البعد السياسي والبعد الاقتصادي والبعد الايديولوجي.

على أن استخدام الجابري لهذه المفاهيم أو المصطلحات الثلاثة ليس مجرد حرص على استخدام مفاهيم ومصطلحات تراثية، بل هو حرص موضوعي مستمد من طبيعة الواقع التاريخي الاجتماعي المدروس. فـ«القبيلة» ليست مجرد بديل عربي عن مفهوم السياسة السائدة في التاريخ الاجتماعي العربي في رأي الجابري، والتي عبر عنها ابن خلدون بمفهوم العصبية.

وكذلك «الغنيمة» ليست مجرد بديل عربي عن مفهوم الإقتصاد، بل هو مفهوم يعبر عن شكل محدد من أشكال الحصول على الثروة وهو الشكل الريعي الذي كان ـ ولا يزال ـ سائداً في التاريخ الاجتماعي العربي قديماً وحديثاً كما يذهب الجابري. وكذلك مفهوم «العقيدة» ليس مجرد بديل عربي عن الايديولوجي، وإنما هو تعبير

عن دور الدين بشكل محدد في صياغة وتجديد معالم العقل السياسي العربي كما يرى الجابري. إنها إذن ليست ترجمة عربية للمفاهيم الغربية، وإنما مفاهيم مستمدة من واقع الخبرة التاريخية العربية قديماً وحديثاً. ولكن يبقى السؤال المنهجي: إلى أي حد يمكن لهذه المفاهيم التراثية أن تفسر لنا ظواهر وممارسات وتجليات العقل العربي في المجالات السياسية والاقتصادية والايديولوجيا؟. ألا تصادر هذه المفاهيم من البداية بحدودها المفهومية على طبيعة هذه التجليات والممارسات؟ وفضلاً عن هذا، فإلى أي حد يمكن القول بالاستمرارية شبه المستوية لسيطرة هذه المفاهيم على العقل العربي قديماً وحديثاً؟

وإلى جانب هذه المفاهيم، نجد الجابري يرفض من الناحية المنهجية بعض المواقف الفكرية الدجمانية.

فهو يرفض بحق الفصل المطلق بين البنية التحتية والبنية الفوقية وخاصة في المجتمعات ما قبل الرأسمالية. فهناك بغير شك تداخل وتفاعل بينها على خلاف ما تدعيه بعض المواقف والتفاسير الدجمائية.

وهو يرفض قصر الوعي الاجتماعي على الوعي الطبقي، فإلى جانب الوعي الطبقي هناك الوعي الفئوي والوعي القومي اللذان يقومان بدور كبير في تشكيل الوعي الاجتماعي، وبرغم صحة هذا القول بشكل عام فإنه قد يفضي أحياناً إلى إغفال أو تغييب الوعي الطبقي وهو ما حدث في تحليل الجابري لبعض الظواهر.

والجابري يرفض كذلك الربط الآلي بين الايديولوجيةت السياسية والاجتماعية من ناحية والواقع الاقتصادي من ناحية أخرى في المجتمعات ما قبل الرأسمالية بوجه خاص. وهو يدلل على ذلك بالصراع بين الشيعة وأهل السنة الذي يرجع إلى زمن الصراع القديم بين علي ومعاوية، وليس إلى الملابسات والوقائع الموضوعية والاجتماعية المستجدة بعد ذلك. على أنه من الخطأ في الحقيقة إغفال هذه الملابسات والوقائع الموضوعية والاجتماعية المستجدة في تفسير الظواهر ذات الجذور الايديولوجيا الفديمة. فالجذور القديمة الباقية لا يمكن أن تفسر وحدها تفسيراً كاملاً كل الظواهر المستحدثة، وإن كانت عنصراً أو عاملاً من عواملها. وسوف نرى أن هذا الفصل بين الايديولوجيا والواقع قد أفضى إلى بعض النتائج غير الدقيقة في دراسة الجابري للعقل السياسي العربي وخاصة في المرحلة المعاصرة.

ننتقل بعد ذلك من مناقشة الأدوات والمفاهيم المنهجية إلى بعض التطبيقات.

يعرض الكتاب للعقل السياسي العربي في تجلياته المختلفة طوال التاريخ العربي الإسلامي، منذ الدعوة المحمدية حتى يومنا هذا. وإن كان تحليله النقدي التفصيلي يقف عند العصر العباسي، ثم ينتقل إلى الوضع الراهن في فصل ختامي باعتباره امتداداً بشكل أو بآخر في بنيته وثوابته للمسار العام السابق للفكر العربي في تجلياته السياسية. على أنه في الحقيقة يكاد يقتصر في دراسته لهذا التاريخ الممتد على بعض التجليات ذات الطابع الرسمي، أو التي تعبر عما هو سائد ومسيطر، أو على ما يسميه الجابري بالمسار العام. ولهذا نراه يغفل ـ كما سبق أن أشرنا ـ العديد من التجليات السياسية التي تتمثل في أشكال من التمرد والمعارضة. فهو لا يشير إلى حركات سياسية مثل ثورة الزنج أو القرامطة أو إلى فلسفات ونظريات فقهية وصوفية كانت تمثل معارضة ورفضاً للأمر الواقع السائد. وهو يغفل هذه الحركات والنظريات عامداً متعمداً مبرراً ذلك بأنها لم يكن لها وجود حقيقي؛ ونتساءل: ألم تكن هذه الحركات والنظريات تجليات كذلك من تجليات العقل السياسي العربي؟ لماذا يقف طويلاً عند المرجئة والخوارج مثلاً ولا يهتم بثورة الزنج أو القرامطة أو الحركة الشيعية أو المعتزلة أو دولة الموحدين (ابن تومرت) أو الدولة الفاطمية؟.

لقد كانت حركات ذات وجود حقيقي وشكلت مراحل صراعية بالغة الأهمية في التاريخ السياسي والاجتماعي العربي. والجابري يبرر هذا مرة أخرى بأنه متحيز للديموقراطية، ولهذا فهو حريص على إبراز الجانب الاستبدادي لا الجانب المشرق أو الجانب المقموع في تاريخ الفكر السياسي العربي؟. والواقع أن العقل السياسي العربي لا يبرز ولا تتحدد معالمه من خلال تجل واحد من تجلياته. وإنما خلال تضاريس عملياته الصراعية المختلفة التي كان يتجلى فيها، سلبية كانت أو إيجابية، مشرقة أو مظلمة، مستبدة أو مقموعة. لقد كان هناك أكثر من عقل عربي سياسي. كان هناك عقل سني وعقل شيعي وعقل خارجي إلى غير ذلك، والجابري نفسه يستخدم أحياناً في كتابه تعبير «ضمير سني» أو عقل سياسي سني، أي كان يدرك تعدد تجليات العقل السياسي. والحق أنني أخشى أن تكون في تناول الجابري لتاريخنا رؤية نخبوية، انتقائية لهذا التاريخ دعماً وتأكيداً لثوابته الفكرية والعملية المقترحة...

وفضلاً عن هذا فإن العقل السياسي لا يبرز ولا يتجلى في شكل السلطة وحدها، أو في الصراع السياسي وحده، وإنما يبرز ويتجلى كذلك في أمور أخرى إدارية وتشريعية ومشروعات عمرانية، وقرارات اقتصادية، وأنظمة للحسبة إلى غير

ذلك. ولهذا فالكتاب قد غلبت عليه القراءة السياسية للجوانب السلطوية من واقعنا التاريخي العربي أكثر مما كان إبرازاً وتحديداً للمقومات الأساسية للفكر السياسي العربي على اختلاف اجتهاداته وممارساته ومنجزاته وصراعاته.

والكتاب في الحقيقة بتركيزه على المسار العام للتاريخ العربي الإسلامي واغفاله لبعض الظواهر السياسية والاجتماعية الصراعية المهمة، يكاد يقلص هذا التاريخ ويفقده طابعه التاريخي ويضفي عليه نوعاً من الاستمرارية أو التراكمية اللاتاريخية. فهو يثبت طوال هذا التاريخ بنيات محددة مما يطبع التاريخ بطابع المماثلة والمطابقة والثبات. رغم أنه كان يشير إلى اختلاف أولوية هذه البنيات بالنسبة لبعضها باختلاف الملابسات التاريخية، ولكنها هي هي دائماً كانت القبيلة والغنيمة والعقيدة، لهذا نراه يهتم في الحقيقة بالمماثلة والمطابقة والثبات في مراحل التاريخ المختلفة أكثر مما يهتم بالمغايرة والاختلاف كما سبق أن رأينا ذلك في الجزءين السابقين من كتابه، وهذا ما يكشف عن استمرار غلبة التوجه البنيوي في منهج دراسته التاريخية.

إن القبيلة بنية اجتماعية بغير شك، ولكن دلالتها الاجتماعية تختلف من مجتمع لآخر، ومن مرحلة تاريخية لأخرى. فالقبيلة قبل الدعوة الإسلامية، تختلف دلالتها في عهد الحكم الأموي أو العباسي أو في عصرنا العربي الراهن. ووجود القبيلة أو القبائل في مجتمعاتنا العربية المعاصرة لا يعني أن المجتمع يسوده نظام أو نمط إنتاج قبلي أو تشكيلة اقتصادية اجتماعية قبلية. وقد تسود عقلية قبلية دون أن يكون ذلك تعبيراً عن سيادة بنية اجتماعية قبلية. هناك إذن اختلافات وتمايزات لا بد من وضعها في الحسبان. وقد انعكست الرؤية التماثلية للتاريخ على تناول الجابري لبعض الظواهر بما أفضى أحياناً إلى تقليص دلالتها وافراغها من مضمونها الاجتماعي المعقد.

فهو في حديثه عن سيادة السلطة السياسية الهرمية وخاصة في المرحلتين الأموية والعباسية، يشير مثلاً إلى ما يطلق عليه «الرعية» باعتبارها قاعدة لهذه السلطة ذات الطابع الهرمي. والجابري يقف عند كلمة «الرعية» دون تحليل أو تفكيك لها يكشف عن مكوناتها الاجتماعية، وما يعتمل فيها من توجهات سياسية، وما تعبر عنه من تشكيلة اقتصادية اجتماعية، في حين أن داخل «الرعية» فلاحون منتجون مستغلون، وعبيد وحرفيون وتجار وملاك أرض، أو منتفعون وجماعات فئوية وقومية مختلفة وانتماءات سياسية متنوعة ومتصارعة. ولهذا لم تتمكن الدراسة

من تحديد معالم «العقول» المتصارعة داخل ما يسميه الجابري بالعقل السياسي العربي، كما لم تتمكن بالتالي من تحديد معالم التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية السائدة في كل مرحلة من مراحل التاريخ. ووقع التركيز أساساً على الممارسات السياسية للنخبة الحاكمة، والوقوف عند البنية القبلية باعتبارها النمط السائد. والقبيلة لا يمكن ـ كما سبق أن أشرنا ـ أن تعبر عن نمط سائد أو تمثل تشكيلة اقتصادية واجتماعية معممة طوال التاريخ العربي. فلقد قامت أشكال من السلطة المركزية والعلاقات الاجتماعية التي تداخلت واختلفت مكاناً وزماناً.

ولقد أشار الكتاب إشارة سريعة إلى نمط الإنتاج الآسيوي. والواقع أن قد يكون من التعسف القول بنمط إنتاج واحد سائد في مختلف البلاد العربية شرقاً وغرباً منذ بداية الدولة الأموية حتى القرن التاسع عشر، أو حتى يومنا هذا، تأسيساً على سيادة طابع الغنيمة في الإقتصاد، أي الطابع الريعي الذي يستند إلى الخراج والجزية ومختلف العوائد غير الإنتاجية. لسنا نستطيع القول بسيادة نمط إنتاج آسيوي، أو نمط إنتاج خراجي ـ كما يذهب سمير أمين ـ أو حتى نمط عبودي، أو نمط إنتاج إقطاعي أو إقطاعي بيروقراطي أو شبه إقطاعي كما يقال أحياناً. إذ هناك أكثر من نمط إنتاج، بل هناك تداخل بين هذه الأنماط وهناك أكثر من تشكيلة اقتصادية واجتماعية باختلاف المواقع والمراحل في التاريخ الاجتماعي العربي الإسلامي منذ الدعوة الإسلامية حتى اليوم.

فالكتاب يشير مثلاً إلى سيادة نمط الإنتاج الريعي طوال التاريخ العربي الإسلامي حتى يومنا هذا. ولا شك أن هناك ظواهر اقتصادية ريعية عامة مشتركة، ولكنها تختلف من حيث الطبيعة والدلالة (عقارية أو مالية) من مرحلة إلى أخرى ومن موقع إلى آخر ومن تشكيلة اجتماعية اقتصادية إلى أخرى، ولعل هذا هو ما يتيح لنا تفسير اختلاف وتنوع الايديولوجيات المتصارعة عبر التاريخ العربي الإسلامي.

أكتفي بهذه الملاحظات العامة، وهناك العديد من الملاحظات التفصيلية التي لا مجال إلى تقديمها هنا وخاصة أنها تتعلق في معظمها بالعقل السياسي العربي في المرحلة التي كرس لها الكتاب جهده الأكبر والتي تمتد ـ كما سبق أن ذكرنا ـ من مرحلة الدعوة المحمدية حتى العصر العباسي بمراحله المختلفة. فما يعنينا في النهاية هو ما أفضت إليه هذه المنهجية العامة للكتاب في أجزائه الثلاثة من نتائج تتعلق بالعقل السياسي العربي الراهن ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين.

حقاً، إن الجابري لم يكرس لهذا العقل السياسي الراهن غير بضع صفحات في نهاية الجزء الثالث من كتابه فضلاً عن بعض إشارات عابرة طوال الكتاب. على أن الجابري في هذه الصفحات وفي تلك الإشارات العابرة، آكد على أن العقل السياسي العربي الراهن السائد اليوم هو امتداد للعقل السياسي العربي في مساره التاريخي منذ مرحلة الدعوة المحمدية، وذلك لاستناده إلى الثوابت الثلاثة نفسها التي سيطرت على العقل السياسي طوال هذا المسار، وهي: القبيلة والغنيمة والعقيدة.

فالعقل السياسي العربي ـ كما يقول الجابري ـ مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير (سواء كان الأمير فرعون أو بختنصر أو خليفة أو ملكاً أو سلطاناً أو رئيساً أو زعيماً)، وهي البنية التي تؤسس على المستوى اللاشعوري السياسي ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العربي حتى اليوم، نموذج المستبد العادل، لا فرق بين شيعي وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف (ويمكن أن نضيف كما يقول الجابري الاتجاهات الفكرية المعاصرة بمختلف أسمائها). على أن العقل السياسي العربي ليس مسكوناً بهذه المماثلة فحسب، بل هو محكوم أساساً كما يرى الجابري بمحددات اجتماعية واقتصادية وثقافية هي كما سبق أن ذكرنا القبيلة والغنيمة والعقيدة، وان تجديد هذه المحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل النفي التاريخي لها. ويتم هذا النفي بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة. ومن هنا ـ كما يقول الجابري ـ ضرورة المزاوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضي، أي أن نقد الحاضر بما يحمله من بقايا الماضي هو الخطوة الضرورية الأولى في كل مشروع مستقبلي، فالمحددات الثلاثة التي حكمت العقل السياسي العربي في الماضي ما تزال تحكمه بصورة أو بآخرى في الحاضر، وأصبحت تشكل ما يسميه بالمكبوت الاجتماعي والسياسي. ولم يتمكن ـ كما يقول الجابري ـ الطموح النهضوي (عصر النهضة) ولا المجتمع العربي عامة من تجاوز هذه المحددات الموروثة وذلك لأسباب وعوامل كثيرة خارجية كالغزو الاستعماري وامتداداته، وداخلية كانخراطنا من فوق فقط في الحداثة العصرية. وكانت النتيجة كما يقول الجابري ما تعرضنا له من نكسات واحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت أي ظهور وطغيان المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة. لقد عادت المكبوتات لتجعل من حاضرنا مشابهاً لماضينا. فأصبحت القبيلة محركاً للسياسة وأصبح الريع جوهر الإقتصاد وأصبحت العقيدة إما ريعية تبريرية وإما خارجية نسبة

إلى الخوارج. وتأسيساً على هذا يختتم الكتاب صفحاته بالدعوة إلى العمل على أن نستبدل بالبنيات الثلاث السائدة أي المكبوتات العائدة [وهي القبيلة والغنيمة والعقيدة] بنيات أخرى. فبدلاً من بنية القبيلة ينبغي أن نعمل على إقامة مجتمع مدني سياسي واجتماعي يقوم على مؤسسات دستورية من أحزاب ونقابات ومجالس تشريعية وحقوق ديموقراطية إلى غير دلك، أي بناء مجتمع فيه تمايز ـ كما يقول الجابري ـ بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات المستقلة عن جهاز الدولة)، على أن يتم هذا التحول كما يقول عبر تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي دون أن يلغي هذا دور العقل والممارسة.

وبدلاً من بنية الغنيمة والإقتصاد الريعي نعمل على إقامة إقتصاد إنتاجي وتحقيق تكامل اقتصادي إقليمي جهوي، وفي إطار سوق عربية مشتركة، تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين البلاد العربية وهي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة. وبدلاً من بنية العقيدة ينبغي العمل على تحويل العقيدة إلى مجرد رأي، فبهذا نتخلص من التفكير الطائفي المتعصب ونفسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف والتحرر من سلطته المطلقة، دينية كانت أو حزبية أو إثنية. أي التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدجمائي دينياً كان أو علمانياً، والتعامل بعقل اجتهادي نقدي.

والمهم عنده هو أن الفكر العربي مطالب اليوم بنقد المجتمع ونقد الإقتصاد ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسي بروح علمية، وبدون هذا ـ كما يقول ـ سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمانٍ وأحلام.

ولا شك أن دعوة الجابري هذه دعوة تنويرية عقلانية تقدمية قومية ذات رؤية شاملة متكاملة، ما أشد الحاجة إليها ونحن نستشرف بداية القرن الحادي والعشرين. إلا أنها برغم ذلك قد لا تتيح تحقيق الوعي بالتغيير الجذري الذي تنشده. ذلك أن الاقتصار على هذه الثوابت الثلاثة «القبيلة، الغنيمة، العقيدة» في تشخيص الأوضاع العربية المتردية الراهنة، قد لا يساعد على إدراك حقيقة هذه الأوضاع إدراكاً صحيحاً كاملاً، كما أن الوقوف عند هذه الأهداف الثلاثة البديلة كعلاج لهذه الأوضاع قد يفقدنا الوسيلة لتنفيذها، اللهم إلا أن تكون مجرد تنوير ليبرالي إصلاحي توفيقي في إطار الأوضاع الراهنة.

واسمحوا لي هنا أن أنتقل إلى خطاب سياسي خالص، ذلك أن الأوضاع

العربية الراهنة في تقديري لا تتسم فحسب بالتخلف السياسي والاقتصادي والفكري، وإنما تتسم أساساً بالتبعية للرأسمالية الاحتكارية العالمية. فالقضية ليست مجرد قضية سيادة القبلية أو الإقتصاد الريعي أو الجمود والتعصب العقائدي على خطورتها كظواهر سياسية وفكرية واقتصادية واجتماعية قائمة في بعض الممارسات والأوضاع العربية، بل القضية هي أساساً هيمنة الامبريالية العالمية الأميركية بوجه خاص على مقدرات حياتنا السياسية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والثقافية، وهي عجزنا أمام العدوان والتوسع والاحتلال الإسرائيلي لأراض عربية فلسطينية وسورية ولبنانية، وأضيف مصرية، فسيناء ما تزال منقوصة السيادة، وكذلك تمزقنا وتفتتنا القومي العربي إزاء المشروع الامبريالي الصهيوني، بل التواطؤ العربي مع هذا المشروع بشكل أو بآخر.

ولا سبيل لتغيير حقيقي لأوضاعنا العربية، أي إقامة بدائل لهذه الأوضاع بغير التحرر من هذه التبعية وهذا العجز وهذا التمزق وهذا التواطؤ. ولكن... كيف؟ كيف يتحقق هذا التحرر؟. هل بتلك البدائل المقترحة التي يقترحها الجابري؟ حسناً... ولكن ما السبيل لتنفيذ هذه البدائل إن صح أنها كفيلة بتحقيق هذا التحرر من التبعية؟.

وهنا أتساءل: هل يمكن تنفيذ هذه البدائل في ظل أنظمة الحكم السائدة في الوطن العربي؟ أو هل يمكن تحقيق هذا التحرر من التبعية بأنظمة الحكم هذه؟.

في تقديري أنه لا سبيل إلى هذه البدائل المقترحة، بغير التحرر من التبعية والعجز والتواطؤ والتمزق، بغير تغيير حاسم في بنية أنظمة الحكم السائدة في الوطن العربي، لا مجرد تغيير في أساليب ممارستها للسلطة، كتعديلات أو تطويرات ديموقراطية فحسب مع أهميتها، بل لا بد من تغيير جذري في تكوينها الاجتماعي وبنيتها الفكرية وطبيعة مصالحها الطبقية، وعلاقاتها بالقوى السياسية والاقتصادية المحلية وتواطئها مع القوى الاستعمارية والصهيونية العالمية.

إن محنة الأوضاع العربية الراهنة لا تتمثل فحسب في أن أنظمة الحكم السائدة، هي تعبير عن هذه الاوضاع المتخلّفة التابعة المتمزقة قومياً، بل إن هذه الأنظمة هي نفسها أداة لتكريس وإعادة إنتاج هذا التخلف والتبعية والعجز والتواطؤ والتمزق القومي. ولهذا فكل حديث عن تغيير أو تجديد أو وحدة قومية عربية حقيقية، لا يمس جوهر أنظمة الحكم السائدة ولا يغير من طبيعة تمثيلها لمصلحة القوى الشعبية والوطنية والتقدمية والقومية سيكون حديثاً إصلاحياً طوباوياً أو حديثاً

تخديرياً، وهذا يعني حتمية الربط بين التغيير السياسي والتغيير الاجتماعي، والملاحظ أن ثالوث البدائل الذي يقترحه الجابري يكاد يخلو تماماً من البعد الاجتماعي ولا يمس طبيعة البنية الاجتماعية، أي قضية العدالة الاجتماعية وتوزيع الدخل والحد من الاستغلال والتمايز الطبقي إلى غير ذلك. وقد يكون الدافع إلى ذلك أن الجابري يرى أن المرحلة الحالية ليست مرحلة التحول إلى الاشتراكية. وهذا صحيح فهي مرحلة تحرر وطني ديموقراطي. ولكن مرحلة التحرر الوطني الديموقراطي في بلادنا المتخلفة تفرض بالضرورة الربط بين التحرر السياسي والاقتصادي والتغيير الاجتماعي لمصلحة كافة قوى العمل والإنتاج والإبداع.

وعندما نتحدث عن أنظمة الحكم لا نقصد مجرد أجهزة السلطة الإدارية وإنما نقصد العلاقة السياسية والاقتصادية والفكرية بين بنية السلطة والمجتمع المدني.

فإذا انتقلنا من هذا التساؤل الذي يغلب عليه الطابع السياسي الخالص لتشخيص الجابري للأوضاع الراهنة ولدعواه لتغييرها وتجديدها، لو انتقلنا منه إلى تحليل الآلية النظرية التي استند إليها في تشخيص هذه الأوضاع من ناحية وفي الدعوة إلى تغييرها وتجديدها، لوجدنا أنها تتمثل في مظهرين أساسيين: المظهر الأول هو تفسير أو تشخيص الأوضاع الراهنة بآلية عودة مكبوتات قديمة. فهناك ـ على حد تفسيره وتشخيصه ـ مكبوتات تتمثل في القبلية وروح الغنيمة والعقيدة، لقد عادت هذه المكبوتات إلى التجلي، وهذا ما يفسر ويشخص تردي الاوضاع الراهنة.

أما المظهر الثاني فيتمثل في تغيير وتجديد هذه الأوضاع بآلية النفي التاريخي لتلك المكبوتات العائدة وإقامة بدائل عنها.

واذا تأملنا الآلية الأولى، لوجدنا أنها تكاد تلقي تبعة تردي الأوضاع الراهنة على عودة تلك المكبوتات القديمة، وتكاد بهذا تنفي وتغيب كل العوامل الموضوعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية منها والخارجية التي كانت وما تزال سبباً لهذا التردي. ولهذا يكون طبيعياً أن نتساءل: ما هو السبب الحقيقي لهذا التردي الراهن للأوضاع العربية؟ هل هي مجرد عودة مكبوتات قديمة أم هي سيادة أنظمة وأبنية سلطوية كابتة مهيمنة، هي التي تكرس الظواهر المختلفة في أوضاعنا العربية من بقايا قبلية وعشائرية وإقتصاد طفيلي غير إنتاجي، وتحجر فكري إلى جانب التبعية للرأسمالية العالمية والتواطؤ معها ومع الصهيونية؟ حقاً، إن هذه الأنظمة الكابتة قد تكون انعكاساً وتجلياً فوقياً للتخلف الهيكلي الاقتصادي والاجتماعي، ولكنها في الوقت نفسه أداة لتكريس وإعادة إنتاج هذا التخلف. ولسنا

في حاجة إلى العديد من الأمثلة التفصيلية لإبراز الدور الذي تلعبه بعض الأنظمة العربية في تنمية وتغذية بنية القبلية السياسية والطفيلية والريعية الاقتصادية والطائفيه والتعصب الديني دفاعاً عن مصالحها وحرفاً للنضال الاجتماعي عن مساره الصحي، وتغييباً للمصالح المجتمعية الحقيقية وإخفاء لأوضاع التخلف والاستغلال والتبعية. إن النزاعات الطائفية والعنصرية المستشرية في لبنان اليوم مثلاً لا يمكن تفسيرها فقط بعودة المكبوتات، وإن كان لتراث الماضي الاجتماعي جذوره الممتدة في الحاضر بغير شك وإنما تفسر كذلك بل أساساً بعوامل موضوعية سياسية واقتصادية وفكرية لبنانية وعربية، تحركها وتغذيها قوى ومصالح استعمارية وصهيونية، تستغل بغير شك هذه الجذور القديمة. وكذلك الشأن في مصر. فإن بروز اتجاهات طائفية تعصبية أخيراً، ليس نتيجة لعودة المكبوتات، بل هي ثمرة عوامل اقتصادية وسياسية واجتماعية، من انفتاح اقتصادي، وتحالف مع العدو الأميركي وتصالح مع العدو الإسرائيلي، واغتراب فكري واجتماعي وتدهور في الأوضاع المعيشية للجماهير فضلاً عن تغذية مخططة مباشرة من طرف السلطة الساداتية بوجه خاص لحرف الصراع الاجتماعي في مصر عن مجراه الصحي.

إن القول بآلية عودة المكبوتات تفسيراً لهذه الأوضاع العربية المتردية يسهم ـ فيما أخشى ـ في تغييب هذه العوامل الموضوعية، ولن يساعد بشكل موضوعي على تغيير وتجديد هذه الأوضاع. ذلك لأن لا سبيل للنفي التاريخي لهذه المكبوتات بمجرد الدعوة إلى تلك البدائل الثلاثة كما يقول الجابري. وإنما السبيل هو نفي القوى والأوضاع الاجتماعية والسياسية المتسلطة الكابتة ـ الداخلية والخارجية ـ التي تنمي وتغذي وتعيد إنتاج هذه المكبوتات إن صح أنها مجرد مكبوتات.

إن استغراق الجابري في الحفر الأبستيمي وراء الثوابت والمكبوتات التاريخية ـ مع أهمية هذا الحفر ـ قد أضعف من رؤية القوانين الموضوعية المتحكمة في الأوضاع العربية الراهنة، وبالتالي أضعف من رؤية الآليات الأساسية في تشخيص هذه الأوضاع وفي تحديد آليات تغييرها.

وكما أغفل الجابري ظواهر الصراع في التاريخ العربي القديم مكتفياً بالمسار العام السائد كما سبق أن أشرنا ـ تجاهل كذلك ظواهر وقوى الصراع المحتدم ضد الأوضاع العربية الراهنة مكتفياً بالقول بالبدائل المعاصرة دون تجديد لآليات وقوى تنفيذ هذه البدائل.

إن العدو الحقيقي لتطورنا وتجديدنا العقلي والاجتماعي ليس كامناً في مكبوتاتنا اللاشعورية أو في مخيالنا الاجتماعي أو في ثوابتنا الفكرية. حقًا، هناك في فكرنا وثقافتنا وممارستنا وحياتنا عامة، ومخاييلنا الاجتماعية قيم ومفاهيم وثوابت متخلفة تحد من انطلاقنا التحريري التحديثي العقلاني، وهناك ظواهر قبلية وريعية وعقائدية تعصبية في ثقافتنا وحياتنا الاجتماعية..

ولا شك أن الصراع الفكري ضد هذه الأفكار والقيم والثقافات والظواهر المتخلفة ونقدها سلاح أساسي في معركة التغيير والتجديد. حقاً إن القبلية والطفيلية والريعية والتعصب العقائدي والطائفية واللاعقلانية والنزعات الإطلاقية والثنائية الاستبعادية، ليست أشباحاً وهمية بل هي ظواهر سلبية في فكرنا وحياتنا العربية. على أنها ليست ثوابت معرفية نهائية خالصة وليست أقانيم مطلقة في فكرنا وحياتنا العربية، وليست مجرد أسباب لما نعانيه من أوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية راكدة متخلفة متردية، وإنما هي نتاج سيادة أبنية الاستغلال والتواطؤ والتبعية في أبنية وأنظمة الحكم العربية التي تعد مسؤولة مسؤولية مباشرة عن تغذية وتنمية وإعادة إنتاج واستشراء هذه الظواهر السلبية. ولهذا لا سبيل لتغيير أو تجديد هذه الأوضاع وتخليص الفكر العربي من سيطرتها السلبية بغير العمل الجماهيري الديموقراطي الواعي المنظم الدؤوب على مختلف الأصعدة المجتمعية من أجل إقامة أنظمة حكم وطنية ديموقراطية تقدمية معبرة بحق عن المصالح الأساسية للمجتمع المدني تعبيراً ديموقراطياً، وقادرة على إلغاء علاقات التخلف الاجتماعي والتبعية السياسية والاقتصادية والثقافية للامبريالية والصهيونية.

إنها ليست دعوة إلى قطيعة عن العالم، بل هي دعوة إلى تنمية الذاتية والخصوصية والاستقلالية والديموقراطية والعقلانية والإبداعية، على مستوى السلطة والمجتمع المدني معاً وعلى المستوى الوطني والقومي معاً.

وأستميحكم عذراً أخيراً في أن أغوص أعمق في مجال الفعل السياسي بل التحريضي فأقول إن بناء تحالفات عمل مشترك حول الحد الأدنى من الأهداف الوطنية والديموقراطية والاجتماعية والقومية المشتركة بين مختلف القوى المنتجة والمبدعة والحية والسياسية والثقافية والمهنية، على اختلاف اجتهاداتها وتنوعها، ومع احترام اختلاف اجتهاداتها وتنوعها في كل بلد عربي وعلى المستوى القومي العام، فضلاً عن إقامة مؤسسات حوار موضوعي نشط بينها، هو آلية الانطلاق ككتلة تاريخية جديدة نحو تحقيق هذا الهدف. هذا هو العمل الواجب الملح الذي

ينبغي أن ينهض بالدعوة إليه من بين من ينهض المثقفون والمفكرون العرب، وبذل الجهود من أجل تنفيذه في طريقنا نحو استشراف القرن الحادي والعشرين، إذا أردنا بحق أن نسعى للتحرر من تخلفنا وتبعيتنا وتمزقنا القومي وتجديد مفاهيمنا وثوابتنا الجامدة وأن نسهم إسهاماً جاداً يليق بتراثنا العريق في التغيرات والتجديدات التي يحتدم بها العصر.

وبعد. تحية لهذا المشروع النقدي النظري والسياسي الذي أنجزه محمد عابد الجابري. فليست ملاحظاتنا عليه إلا امتداداً له واستلهاماً منه ولا تقلل بحال من القيمة الكبرى لهذا المشروع الجليل الذي يغذي بحق العقلانية العربية المعاصرة.

مفارقة ابن رشد

بين التنوير الأوروبي والتعتيم العربي

منذ تسعين عاماً، أي منذ ما يقرب من قرن، تساءل فرح أنطون في كتابه عن ابن رشد الذي صدر عام 1903:

«متى يصل الناس إلى زمن يقرأون فيه كتاباً كهذا الكتاب بضجر وملالة، لأنه بمثابة تاريخ قديم لم يبق في الأرض احتياج لموضوعه ؟ وإذا افترضنا أن موضوعات هذا العصر العربي يلتفت إليها في المستقبل، ولا تلقى كلها (...) في زوايا النسيان، ففي أية سنة من السنين المقبلة يقرأ المسلم أو المسيحي في الشرق هذا الكتاب في المستقبل وهو يضحك من اشتغال أبناء هذا العصر بأمور صغيرة كهذه الأمور»[1] (دار الفارابي 1988 صفحة 338) وكتاب فرح أنطون ـ كما نعرف ـ هو كتاب يدافع في مفتتح هذا القرن عن العقلانية والعلم اللذين يمثلهما في تراثنا العربي الإسلامي أرقى تمثيل الفيلسوف ابن رشد.

على أن بعد مرور ما يقرب من قرن على صدور هذا الكتاب، ما أعتقد أن في عصرنا العربي الراهن من يقرأ هذا الكتاب بضجر وملالة ـ كما كان يتساءل ويتطلع فرح أنطون ـ بل لعله من بين النخبة المثقفة المحدودة من يقرأون هذا الكتاب، ويستشعرون الأسى والحسرة لازدياد تخلفنا عن الاشتغال بهذه «الأمور الصغيرة» التي يشير إليها فرح أنطون فضلاً عن تخلفنا عن استيعابها وتمثلها في حياتنا السياسية والاجتماعية والسلوكية عامة، فما أبعد فكرنا الراهن، العربي عامة والإسلامي بوجه خاص، عن هذه الرؤية العقلانية والعلمية التي راح يبشر لها فرح أنطون في كتابه عن ابن رشد.

(1) دار الفارابي، 1988 ص 338.

وفي هذه الأيام من عام 1993 أي بعد ما يقرب من قرن على صدور كتاب فرح أنطون يصدر المجلس الأعلى للثقافة في مصر كتاباً مكرساً لابن رشد، اشترك في تأليفه عدد من الباحثين والدارسين المصريين، نقرأ في مستهل مقال من مقالاته بعنوان «فلسفة ابن رشد في فكرنا العربي المعاصر» للدكتور محمد عاطف العراقي الذي أشرف على الكتاب: «نعم نحن في حياتنا الفكرية التي نحياها في حاجة مستمرة إلى أن نتزود من تلك الدروس العقلية الرائدة التي تركها لنا فيلسوفنا ابن رشد، في أمس الحاجة إلى الاستفادة من تلك الدروس وما أعظمها، وخاصة بعد انتشار الفكر اللاعقلاني الأسطوري في أكثر أنحاء أمتنا العربية، وبحيث نجد للأسف الشديد تراجعاً عن العقل وتضييقاً لمساحته، وغيبة عن العقول وانتشار الخرافات والأساطير»[1].

وإذا كان قد مر على كتاب فرح أنطون ما يقرب من قرن من الزمان، دون أن يتم استيعابه وتمثله ـ ولا أقول تجاوزه ـ في فكرنا العربي الإسلامي السائد، فقد مر ما يقرب من ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (توفي ابن رشد في العاشر من كانون الأول/ ديسمبر عام 1198) وما يزال ابن رشد غريباً عن هذا الفكر السائد، أما في أوروبا فقد بدأت ترجمة كتابات ابن رشد إلى اللاتينية منذ أواخر القرن الثاني عشر، واستكملت هذه الترجمة في منتصف القرن الثالث عشر. ليس هذا فحسب، بل أصبحت فلسفة ابن رشد العقلانية ـ منذ ذلك الحين ـ عاملاً من العوامل الرئيسية الفاعلة في الصراعات الفكرية وحركة التنوير الأوروبي عامة. ولهذا كان من الطبيعي أن يستهل هذا الكتاب الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة في مصر دراساته بدراسة قيمة للدكتور مراد وهبة بعنوان: مفارقة ابن رشد. وهي في الحقيقة مفارقة تاريخية بالغة الدلالة، وتكمن هذه المفارقة ـ على حد تعبير الدكتور مراد وهبة ـ في أن «على حين كان ابن رشد ممهداً للتنوير في أوروبا» فإنه كان موضع اضطهاد في أمته[2] ولا يقصد الدكتور مراد وهبة بهذا، اضطهاد ابن رشد في شخصه وفي كتبه في المرحلة الأخيرة من حياته، بل يقصد ما تعنيه فلسفة ابن رشد من عقلانية طوال هذه القرون الثمانية في حياتنا وثقافتنا العربية السائدة، على أن المسألة في الحقيقة ليست مسألة اضطهاد، فالاضطهاد قد يعني تدخل القصد والارادة، وهذا وارد بالطبع، وإنما المسألة أكثر من هذا، إنها في الحقيقة عجز الواقع العربي طوال هذه

(1) الفيلسوف ابن رشد: القاهرة 1993 ص 165 المجلس الأعلى للثقافة.
(2) المرجع السابق ص 31.

القرون عن أن يستفيد من ابن رشد وأن يستلهمه في تحقيق تنوير عقلاني لهذا الواقع بما يتلاءم مع خصوصيته الموضوعية والقومية، ولهذا كان تساؤل الدكتور مراد وهبة تساؤلاً مشروعاً وضرورياً: ما سر هذه المفارقة بين الموقف الأوروبي من ابن رشد والموقف العربي؟.

إجابة الدكتور مراد وهبة عن هذا التساؤل في دراسته إجابة صحيحة، وإن كانت تحتاج إلى إضافة تخرج بنا من ملكوت الذهن الخالص إلى ملكوت الواقع الموضوعي التاريخي.

فالدكتور مراد وهبة يحرص منذ بداية دراسته على إقامة علاقة تاريخية بين ترجمة مؤلفات ابن رشد وما أخذ يطرأ من تغيير اجتماعي في أوروبا ابتداء من القرن الثاني عشر، ومعنى هذا أن فكر ابن رشد العقلاني قد انتقل إلى أرضية كانت تتفجر - بالفعل - بالتغيير الاجتماعي والاقتصادي. فكان من الطبيعي أن يتم احتضانها وتمثلها وأن تصبح سلاحاً من أسلحة هذه العملية التغييرية الثائرة. ولهذا وجدنا الحرب ضد ابن رشد وضد فكره، يشنها المفكرون ورجال الكنيسة الذين كانوا يعارضون ويدينون هذا التغيير، كما وجدنا من يتبنى الفكر الرشدي، بل تتشكل مدرسة بل مدارس باسمه في مختلف جامعات آوروبا من دعاة التغيير الاجتماعي، وهكذا كانت عقلانية ابن رشد جزءاً من عملية صراعية اجتماعية، وكانت عاملاً فاعلاً من عوامل تطبيقها وتطويرها والخروج من ظلمات إقطاع العصور الوسطى والجمود الديني إلى آفاق العقلانية والديموقراطية والتحديث والنهضة، فمع بداية القرن الثاني عشر - كما يقول الدكتور مراد وهبة - نشطت حركة التجارة والصناعة، وتطورت القرى إلى مدن، وانتشر التجار وأرباب المهن والحرف حول القصور الأقطاعية، ونتج عن هذا أمران مهمان: انتظام التجار والصناع في نقابات وإعفاؤهم من السخرات الإقطاعية (......). وغدت أنهار أوروبا سبيلاً لنشأة العلاقات التجارية أو بتعبير آخر نشأة البورجوازيات والقوميات بعد ذلك. وواكب ذلك «بزوغ الروح العلمانية التي ترفض وجود حكومات ثيوقراطية يكون مركزها روما». والحقيقة أن فلسفة ابن رشد التي كانت تذهب إلى القول بفصل الشريعة عن الحكمة «أو الفلسفة»، أو المنهج الديني الإيماني عن المنهج البرهاني العقلي، وإن كانت تذهب في الوقت نفسه إلى اتصالها في الهدف الأخير، أي الحقيقة، كانت تتضمن بل تعني موضوعياً الدعوة إلى الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ولهذا لم تكن المعركة حول ابن رشد في أوروبا

معركة فلسفية أو أكاديمية أو دينية خالصة، بقدر ما كانت ـ في الجوهر ـ معركة سياسية واجتماعية، ولم تكن فتاوى التكفير لفكر ابن رشد والرشديين عامة إلا مظهراً دينياً لصراع سياسي مجتمعي فكري شامل، ولقد انتهى هذا الصراع في أوروبا إلى أمرين:

الأول: هو تحقيق إصلاح وتجديد ديني يقوم على العقلانية والواقعية.
والثاني: هو تحقيق تنوير عقلاني علماني في مجال الذهن والثقافة مرتبط بتحديث حضاري شامل في مجال الأبنية والمؤسسات القومية والاجتماعية والاقتصادية.

أما في عالمنا العربي والإسلامي فلم يحدث شيء من هذا، وهنا تكمن المفارقة التي يطرحها الدكتور مراد وهبة متسائلاً: لماذا؟.

على أن الدكتور مراد وهبة، إذا كان قد ربط منذ بداية حديثه بين العقلانية الرشدية وبين النشاط الاجتماعي والاقتصادي الذي أخذ يحتدم به الواقع الأوروبي في القرن الثاني عشر، فإنه في تفسيره للمصير السلبي الفاجع لعقلانية ابن رشد في عالمنا العربي، قد انتصر على الجانب الذهني الفكري وحده دون الجانب الاجتماعي والاقتصادي الموضوعي عامة، فهو يفسر المفارقة من جانبها العربي والإسلامي.

فاضطهاد ابن رشد في زمانه واحراق كتبه ونفيه وتجنب ذكره في بعض ما صدر من كتب بعد وفاته، فضلاً عن اضطهاد الفلسفة والفلاسفة عامة في عصره، هذا الاضطهاد كان مستحباً لدى الجماهير الذين كان يحرضهم علماء الكلام الذين طالما نقدهم ابن رشد ونقض حججهم. وفي مقدمة هؤلاء كان الغزالي كما هو معروف ومشهور. فقد كان كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد رداً على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، وعلى كتاباته عامة المضادة للتنوير على حد تعبير الدكتور مراد وهبة وبرغم أن الغزالي قد توفي قبل وفاة ابن رشد بقرن من الزمان، فإن الدكتور مراد وهبة يرى أن «الغزالي يدخل بين العوالم الأساسية في تفسير محنة ابن رشد المتجسدة في محاكمته ونفيه وحرق مؤلفاته»[1] وبهذا يكاد يكرر الدكتور مراد وهبة ما يقول به العديد من المثقفين العرب من أن الغزالي ـ أو بالأحرى فكره ـ هو المسؤول الأكبر عن جمود الفكر العربي والإسلامي وتخلفه، وهكذا غاب ابن رشد طوال هذه القرون الثمانية عن المشرق العربي والمغرب العربي، ولذلك ـ على حد تعبير الدكتور مراد وهبة ـ فان التنوير غائب[2]

(1) الفيلسوف ابن رشد: القاهرة 1993 ص 38.
(2) نفس المرجع والموضع.

ومع تقديري لدراسة الدكتور مراد واتفاقي الكامل معه في الشق الأول من الدراسة حول أسباب ازدهار الفكر الرشدي في أوروبا الذي تلاقت فيه وتفاعلت التمخضات الموضوعية الاقتصادية والاجتماعية، مع التأثيرات والتمخضات الفكرية العقلانية، فإنني أرى أنه في الشق الثاني الذي حاول أن يفسر فيه غياب ابن رشد عن فكرنا العربي والإسلامي، وبالتالي غياب التنوير، لم يتسلح بالمنهج الصحيح الذي تسلح به في الشق الأول، وأقصد به إبراز الشروط الاجتماعية والاقتصادية التي تفاعلت مع الفكر الرشدي وأدت إلى ازدهاره وفاعليته في أوروبا، فمنذ القرن الثاني عشر وحتى القرن السابع عشر، وربما إلى ما بعد ذلك بدرجات مختلفة، اضطهد المفكرون الرشديون والعقلانيون عامة وطردوا من رحمة الكنيسة وأحرقت كتبهم وعذبوا وحرق بعضهم بتهمة الكفر، ومع ذلك انتصرت الرشدية وانتصر التنوير العقلاني، بل تم كذلك تجاوز العقلانية الرشدية نفسها، وعلى هذا فقد يكون تقليصاً للحقيقة التاريخية، وتضييقاً لمنهج التفسير، أن نرجع هزيمة الرشدية وهشاشة التنوير العقلاني في مجتمعاتنا وتصوراتنا العربية والإسلامية طوال القرون الثمانية الماضية وحتى اليوم، إلى الاضطهاد الفكري وحده، لقد انتصرت الرشدية والعقلانية وانتصر التنوير في أوروبا، لأن الرشدية تواكبت وتفاعلت مع حركة التغيير الاقتصادي والاجتماعي، فأسهمت الرشدية في تنمية حركة التغيير، كما أسهمت حركة التغيير في تنمية الرشدية والعقلانية عامة، برغم كل ما كانت تواجهه من اضطهاد وتكفير وسجون وتعذيب وحرق وقتل. إن توافر الشروط الموضوعية كانت أرضية صالحة لاستقبال واحتضان العقلانية الرشدية، كما أن العقلانية الرشدية كانت عاملاً فاعلاً في تخصيب وإثراء هذه الشروط الموضوعية في أوروبا. وعلى خلاف هذا كان وضع فلسفة ابن رشد في العالم العربي، فلقد نشأ فكر ابن رشد في ظل أرفع مستوى بلغته الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، في ظل دولة الموحدين بعد انتصارها على دولة المرابطين التي كانت تتسم بالاستبداد والتعصب والجمود، فضلاً عما كان يعانيه الوجود العربي الإسلامي في الأندلس في ظل هذه الدولة من تمزق وصراعات وحروب داخلية، ومع دولة الموحدين بدأت مرحلة جديدة من الاستقرار والازدهار سواء في مجال المشروعات الإنشائية التعميرية أو في التوجهات العقلانية، ولا مجال هنا للتفصيل في ذلك رغم أهميته، إلا أن دولة الموحدين ما لبثت هي كذلك أن أخذت تتفكك وسيطر عليها التعصب الديني والجمود الفكري، بل أخذت الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس تتآكل بسبب تفاقم الصراعات بين طوائفها، فضلاً عن تعبئة القوى المسيحية وتحركها لاستعادة

أراضيها وإزالة الوجود العربي الإسلامي. ولعل القرن الرابع عشر، عصر ابن خلدون، أن يكون الإيذان الأخير ببداية انهيار الحضارة العربية الإسلامية لا في الأندلس فحسب بل في الشمال الأفريقي، متواكباً في هذا مع انهيارها في المشرق العربي، كذلك هذا الانهيار الذي كان قد بدأ مبكراً بتأثير الصراعات والانقسامات الداخلية، فضلاً عن الغزو التتري والصليبي بعد دلك. ولا شك أن الجمود والتعصب الديني والاضطهاد الفكري، قد لعب دوراً مؤثراً في التعجيل بهذا الانهيار في المغرب والمشرق على السواء.

واذا كانت النهضة العربية الحديثة قد بدأت إرهاصاتها الأولى في القرن الثامن عشر، إلا أنها سرعان ما أجهضت كذلك منذ منتصف القرن التاسع عشر بوجه خاص، وأخذت البلاد العربية تدخل بعد ذلك في مراحل ومستويات مختلفة من التبعية للنظام الرأسمالي الاستعماري الغربي الجديد.

ولقد حققت البلاد العربية استقلالها السياسي مع النصف الثاني من القرن العشرين، كما حققت مظاهر عديدة من التحديث الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، إلا أن هذا الاستقلال وهذا التحديث كانا وظلا حتى اليوم مظاهر برانية شكلية علوية هشة، لا تتعمق الجذور والهياكل الأساسية للمجتمعات العربية، وبرغم هذا فلا شك أن قد بذلت جهود تنويرية وعقلانية كبيرة أخذت تبرز وتتطور منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم، بل إن بعضها يرتفع إلى مستوى رفيع من الجسارة الفكرية والاجتهاد الإبداعي، ولا نستطيع أن نتغافل عما تحقق من دراسات حول العقلانية سواء في تراثنا العربي الإسلامي عامة، أو الفلسفي والرشدي بوجه خاص، فقد انعقد أكثر من مؤلف حول فلسفة ابن رشد، وصدرت أكثر من دراسة قيمة حولها، لعلها بدأت في مستهل قرننا العشرين بكتاب فرح أنطون ثم توالت بعد ذلك في كتابات ودراسات مختلفة لطيب تيزيني، وعابد الجابري ومحمد المصباحي وزكي نجيب محمود ومراد وهبة وجمال الدين العلوي وعبد الرحمن بدوي وعاطف العراقي وغيرهم، فضلاً عن الدروس والدراسات العقلانية والرشدية. إلا آن هذه الجهود جميعاً ظلت جهوداً وإضافات نخبوية معلقة لا تتجسد في واقع موضوعي متحقق إلا فيما ندر وبشكل جزئي متناثر، بل لعل هناك مفارقة موضوعية بين بعض أعلام التنوير العقلاني المرتفعة والخفاقة في سماواتنا الثقافية العربية وواقع التخلف الاجتماعي والثقافي السائد في بنية مجتمعاتنا العربية عامة. لقد ظلت الأسئلة والتطلعات والدعوات والأشواق التنويرية لعصر النهضة بغير إجابات عملية

موضوعية حتى اليوم، بل لعلنا هذه الأيام نشهد اضطهاد واغتيال هذه الأسئلة التنويرية المعلقة في سماواتنا الثقافية، كما نشهد اغتيال بعض أصحابها وإبادتهم جسدياً، وهكذا لم تعد العقلانية الرشدية هي التي تضطهد، بل يضطهد ويغتال معنوياً وجسدياً كذلك ما هو أقل وأكثر تواضعاً بكثير من العقلانية الرشدية.

على أن ضآلة الجهود العقلانية واضطهاد العقلانيين والتنويريين، ليسا هما السبب الرئيسي والوحيد في تخلف العقلانية والتنوير في عصرنا العربي الراهن، وإنما يكمن السبب أساساً في تحلف الشروط الموضوعية والاقتصادية والاجتماعية التي تتيح تجسيد التنوير في مجتمعاتنا وازدهار العقلانية. وغياب التنوير هو حصاد موضوعي لهشاشة التحدبث الاقتصادي والاجتماعي في واقعنا العربي، فلا تنوير بغير تغيير، نعم وحقاً فلا تغيير بلا تنوير.

ولهذا فلا بد من أن يتواكب التنوير العقلاني مع التحديث الموضوعي المجتمعي، ليزدهر التنوير وليتحقق التحديث. ولهذا فليس ثمة مفارقة بين تنوير ابن رشد في أوروبا وتعتيمه في عالمنا العربي، وإنما هو اختلاف بيں مجتمع كان ينمو ومجتمع آخر يتخلف.. ولا يزال متخلفاً. ولذا فلا سبيل لاستعادة ابن رشد واستلهامه وتمثله، بل تجاوزه، بغير مشروع تنموي تصنيعي زراعي إنتاجي هيكلي شامل يغير ويطور البنيات الأساسية لمجتمعاتنا العربية. فالذين يضطهدون ابن رشد ويضطهدون التنوير العقلاني، هم الذين يضطهدون الجماهير العربية، ويمنعون المجتمعات العربية من أن تصبح بحق ساحات للعمل والإنتاج والتنمية والديموقراطية والإبداع، ولهذا فمعركة التنوير ليست في الحقيقة إلا معركة التغيير والتحديث والتنمية الشاملة، وبغير هذا سنظل كما فعلنا طوال هذا القرن نكتب ونلوك الحديث عن التنوير وضرورته دون أن نخرج من حدود هذا التنوير النخبوي العلوي المعلق، هذا التحديث البراني الهش التابع، بل لقد أصبحنا اليوم مهددين بالنكوص إلى ما هو أشد ظلاماً وتخلفاً وتبعية.

عفواً لقد شغلتني الدراسة الجميلة التي كتبها الدكتور مراد وهبة عن بقية دراسات هذا الكتاب القيم عن ابن رشد الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة.

عقلانية ابن رشد في ضوء كتاب
«الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي»(1)

مدخل

كل قراءة في تاريخ الفلسفة هي في ذاتها قراءة فلسفية، ولهذا تختلف وتتعدد القراءات من حيث المنهج والرؤية. فتأريخ الفلسفة أو تأريخ أي لحظة من لحظاتها ليس مجرد رصد تقريري وصفي لأحداث عملية خارجية، وإنما هو تعامل تحليلي تفسيري تقييمي لمفاهيم وتصورات وأنساق ورؤى في سياق تاريخي بعينه. ولهذا فأي تأريخ فلسفي راهن هو ممارسة فلسفية راهنة، وإن تعلق هذا التأريخ بلحظة فلسفية قديمة، سواء كانت هذه الممارسة اتفاقاً أو اختلافاً مع تلك اللحظة أو كانت تبنياً لبعض جوانبها، أو امتداداً متطوراً لها، وسواء تحقق ذلك بشكل صريح أو ضمني. فليس هناك حياد مطلق في التأريخ الفلسفي.

ولهذا فإن قراءتنا لفلسفة ابن رشد خلال قراءتنا لدراسات هذا الكتاب عن فلسفته، قد تكون ـ في الحقيقة ـ قراءة لفلسفات هذه الدراسات. بقدر ما هي كذلك محاولة لقراءة فلسفة ابن رشد نفسها عبر قراءة هذه الدراسات. وفضلاً عن ذلك، فإن الحرص على إبراز العقلانية في عنوان هذا الكتاب، قد لا يكون متعلقاً بتجديد دلالتها في هذه الفلسفة فحسب، بقدر ما هو متعلق كذلك بالوضع الراهن للعقلانية، في فكرنا العربي المعاصر. بل لم يكن اختيار فلسفة ابن رشد موضوعاً للدراسة، أمراً إعتباطياً في تقديري. فاللحظة الفلسفية الرشدية القديمة في القرن الثاني عشر الميلادي، تكاد تتماثل مع اللحظة الراهنة في واقعنا العربي الراهن. ذلك أن ابن رشد الذي أحرقت كتبه ونفي عن بلده في هذا القرن البعيد، لا يزال حتى اليوم في أكثر من بلد عربي، تحرق كتبه ويسجن وينفى ويغتال كذلك في

(1) الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي. إشراف وتصدير د. عاطف العراقي ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ لجنة الفلسفة والاجتماع ـ القاهرة، 1993.

شخص العديد من المفكرين والمدعين والمثقفين العرب، وما تزال قضية العقلانية ـ حتى في حدودها الرشدية ـ تعاني من المحاصرة والإدانة بل والتكفير كذلك.

ولهذا، فإن قراءتنا لدراسات هذا الكتاب ليست بهدف العودة إلى فلسفة ابن رشد أو إلى تجاهلها، وليست بهدف البحث عن نقاط اتفاق أو اختلاف مع أطروحات هذه الدراسات المختلفة حول فلسفة ابن رشد.. أو تجاهلها كذلك، وإنما هي محاولة لإثارة حوار فلسفي مع هذه الدراسات حول دلالة العقلانية وحدودها في الفلسفة الرشدية، وحول مفهوم العقلانية بشكل عام في عصرنا الراهن، بهدف أن ننقل الفلسفة إلى قلب الحوار الدائر في بلادنا حول قضية التنوير العقلاني، لإغناء هذا الحوار وتعميقه، وانعاش الفكر الفلسفي عامة في ثقافتنا وحياتنا العربية الراهنة.

في ضوء هذا، ستتألف هذه الدراسة من أربعة محاور: الأول هو عرض تمهيدي عام لدلالة العقلانية. والثاني هو قراءة دراسات هذا الكتاب عن فلسفة ابن رشد لتحديد دلالة العقلانية فيها، والثالث تعليق عام على الدراسات، أما المحور الرابع فهو محاولة لتقديم قراءة خاصة للعقلانية الرشدية، ومدى راهنية هذه العقلانية الرشدية في واقعنا وعصرنا الراهن.

1 ـ العقلانية

قد يوحي مصطلح العقلانية بمعنى محدد مباشر، هو الاستعانة بالعقل في كل ممارساتنا النظرية والعملية، بل في رؤيتنا للعالم والحياة عامة. لكن القول بالاستعانة بالعقل قد لا يعني العقلانية في الممارسة بالضرورة. بل قد يستخدم العقل في كثير من الأحيان لتحقيق أهداف أو نتائج عير عقلانية وما أكثر الأمثلة. ولهذا فالمعنى المباشر لمصطلح العقلانية لا يحدد لنا شيئاً في الحقيقة، بل لعله أن يكون دوراً منطقياً أقرب إلى التحليل الاشتقاقي للمصطلح منه إلى التفسير الموضوعي له، وخاصة أن مصطلح العقلانية يتضمن مفاهيم مختلفة باختلاف الفلاسفة والمفكرين، وباختلاف المذاهب الفلسفية. وليس هنا مجال لرصد مفهوم العقلانية، ومتابعته عند مختلف المذاهب الفلسفية وإنما الاكتفاء بتحديد بعض السمات العامة للعقلانية، هذه السمات التي يمكن أن تكون مشتركة ـ بمستوى أو بآخر ـ بين مختلف هذه المذاهب الفلسفية..

فالعقلانية ـ في تقديري ـ هي الممارسة التي يقوم بها العقل لتحصيل معرفة

بحقائق الوجود من حوله، سواء كانت حقائق طبيعية أو كونية، أو حقائق معنوية أو نفسية أو اجتماعية، والمعرفة التي يحصلها العقل ليست هي المعرفة المباشرة بالجزئيات أو العناصر الحسية في الوجود، وإنما هي المعرفة بالعلاقات الكلية والضرورية التي تربط بين هذه الجزئيات والعناصر الحسية وتفسرها. ويمتد مفهوم العقلانية كذلك إلى أشكال السلوك الإنساني تفسيراً وتقييماً لها بذات المنهج. وتختلف مفاهيم العقلانية أساساً حول نقطة الانطلاق أو المصدر الأول للفعل العقلاني لو صح التعبير. فهناك من الفلاسفة من يرى أن مصدر المعرفة هو العقل نفسه، أي أن فعل التعقل يعني تأطير الموجودات ـ موضوع المعرفة ـ وترتيب عناصرها بما يضفي عليها من قوانينه وقواعده الخاصة التي تحول تفاصيلها وجزئياتها إلى دلالات كلية ضرورية. أو بتعبير آخر، القول بأن في العقل مكوّنات فطرية ذاتية هي التي تضفي المعقولية على الموجودات، أي تضفي عليها سمة الكلية والضرورة، ويمكن أن نسمي هذا النمط العقلاني بالعقلانية المثالية. ولكن هناك من الفلاسفة من يختلفون مع هذا المعنى للعقلانية ويرون أن نقطة البداية في الفعل المعرفي العقلاني هي الموجودات الخارجية نفسها. فهذه الموجودات الخارجية المتعددة المتجزئة المتنوعة، تقوم فيما بينها علاقات كلية ضرورية يجردها العقل ويستخلصها منها بفضل تكوينه الخاص المؤهل لذلك. وبرغم الاختلاف بين هذين النمطين، فإن العقلانية في كليهما هي فعل معرفي يتحقق بإقامة نسق من العلاقات الكلية والضرورية في الوجود في تجلياته المختلفة، سواء كان مصدر هذه العلاقات الكلية والضرورية المكوّنات الأولية الفطرية للعقل، أو كان مصدرها التجربة الموضوعية.

وبرغم الاختلاف بين هذين النمطين من العقلانية ففي كليهما إقرار بمكونات ذاتية في العقل تسهم في عملية المعرفة، سواء كانت هذه المكوّنات هي التي تضفي الطابع الكلي والضروري على الوجود، بحسب الاتجاه العقلاني المثالي، أو كانت تكوينات ذاتية مؤهلة لاستخلاص الدلالات الكلية والضرورية من التجربة الخارجية. كما أن هذين النمطين المختلفين من العقلانية يشتركان في أن الفعل العقلاني عند كليهما يتحقق دون أي مرجعية متعالية من خارج التجربة الإنسانية. على أن الفعل العقلاني ليس عملية إجرائية ثابتة ونهائية، كما أنه ليس عملية تبدأ دائماً من فراغ، وإنما يغنى ويتطور ويتجدد بالممارسة المعرفية المتجددة بتجدد وقائع الحياة وبخبرتها ومكتسباتها المتجددة. ولعل هذا هو ما يجعل للعقلانية أكثر

من مفهوم واحد، ويضفي على تنوع أحكامها ونتائجها طابع احترام الاختلاف وتجنب الأحكام المطلقة القاطعة، والحرص على روح النقد والمراجعة والاختبار المتصل لأحكامها نفسها، فضلاً عن روح التسامح والرؤية التاريخية والكلية المتفتحة المتجددة في ممارساتها. ولهذا تكاد العقلانية أن تكون مرادفة للعلم وان لم تتسم بالدقة المنهجية والتجريبية التي للعلم.

والعقلانية لا تمارس فعلها على نحو تجزيتي، وإنما خلال بنية نسقية تجمع بين كونها أداة معرفية من ناحية، وكونها من ناحية أخرى وعاء يستوعب وينظم ويرتب ما استخلصه من معارف ويضفي عليه طابع الكلية والضرورة. ولهذا فالعقلانية رؤية نظرية شاملة. وليست مجرد عملية إجرائية حزئية.

ولهذا فإننا عندما نتصدى لدراسة الاتجاه العقلاني لمفكر أو فيلسوف، لا ينبغي أن نكتفي بالتقاط فكرة هنا أو هناك، أو نقف عند تعريف هنا أو هناك، لنستخلص منها الدلالة العقلانية لفلسفته، أو نكتفي بالحكم المجرد العام عليها، بل لا بد أن نتبين النسق العام لهذه الفلسفة في تكاملها، حتى نتمكن من تحديد دلالة هذه الفكرة أو هذا التعريف، فضلاً عن الدلالة العامة للعقلانية في فلسفته.

هذه في تقديري هي ملامح عامة للعقلانية كمفهوم وكمنهج في دلالتها العامة الخالية من القواعد المحددة، أو الانتساب إلى فيلسوف بعينه أو فلسفة بعينها. ولست أقصد بهذا أن أفرض مفهوماً معيناً للعقلانية، فما عرضته هو أقرب إلى المشترك بين مختلف المدارس الفلسفية العقلانية. ولست أقصد كذلك أن أتخذ من هذا المفهوم للعقلانية معياراً للحكم على فلسفة ابن رشد أو على مختلف الدراسات في هذا الكتاب المكرس لدراسة فلسفة ابن رشد. وإنما قصدت أن أقدم إطاراً عاماً لمفهوم العقلانية ليكون تمهيداً للحوار مع دلالة العقلانية في دراسات هذا الكتاب وفي فلسفة ابن رشد نفسه.

2 ـ قراءة لكتاب «الفيلسوف ابن رشد»

يضم هذا الكتاب دراسات عديدة لأبرز المتخصصين في الفلسفة العربية الإسلامية عامة وفلسفة ابن رشد خاصة، وفي مقدمتهم الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مذكور والأستاذ الدكتور عاطف العراقي. والكتاب على جانب كبير من الجدية والقيمة، لا بموضوعه فحسب، بل بتنوع واختلاف التوجهات والمناهج في

تناول موضوعه، مما يجعله صورة حية لمستوى دراسات الفلسفة العربية الإسلامية في جامعاتنا المصرية.

وقد رأيت أن أقوم بقراءة دراسات هذا الكتاب في تسلسلها فيه، حتى لا أفرض عليها منذ البداية حكماً عاماً أو تصنيفاً فكرياً أو منهجياً معيناً. وإنما أترك الأمر للقراءة المباشرة لكل دراسة.

ولن أعرض في قراءتي لهذه الدراسات لتفاصيلها المختلفة، وإنما سأكتفي بالتركيز على دلالة العقلانية الرشدية في كل منها. فهذا هو موضوع هذه الورقة.

ولكن الملاحظ في أغلب الدراسات هو الإشارة العامة إلى عقلانية ابن رشد دون تحديد واضح إلى دلالة هذه العقلانية أو إلى مرتكزاتها. على أني سأحاول أن أتكشف هذه الدلالة من السياق العام لكل دراسة فضلاً عن منهجها.

وأولى الدراسات لهذا الكتاب بعد المقدمتين التمهيديتين القيمتين للأستاذين الدكتور مذكور والدكتور العراقي هي دراسة الدكتور مراد وهبة حول «مفارقة ابن رشد»[1]. ويلخص الدكتور مراد هذه المفارقة في أن ابن رشد كان ممهداً للتنوير في أوروبا، على حين أنه كان موضع اضطهاد في أمته. ولقد وجد الدكتور مراد إجابته على الشق الأول من تساؤله في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تتخلق في أوروبا في القرن الثالث عشر خروجاً من المرحلة الإقطاعية واستشرافاً للمرحلة البورجوازية، وحاجة هذه الأوضاع المتنامية إلى الفكر العقلاني لمواجهة الجمود والتعصّب الديني ـ الذي كان يرين على المجتمعات الأوروبية آنذاك.

أي أنه فسّر ازدهار الفكر الرشدي في أوروبا بعوامل موضوعية. إلا أنه عندما انتقل إلى الشق الثاني من تساؤله حول ما حاق بالفكر الرشدي من إظلام في العالم الإسلامي، لم يلجأ إلى التفسير الموضوعي الذي فسر به ازدهار الفكر الرشدي في أوروبا، وإنما اكتفى بإبراز العامل الثقافي، وهو اضطهاد الفلسفة والفلاسفة وسيادة الفكر التعصبي والجامد في العالم الإسلامي منذ أواخر الدولة الموحدية حتى اليوم. ولا شك في أهمية هذا العامل الثقافي السلبي. ولكنه ليس بكاف في تفسير محنة الفكر الرشدي في عالمه العربي الإسلامي. فلقد اضطهد هذا الفكر في أوروبا

(1) المرجع السابق ذكره. ص 31 ـ 38 سبق عرض هذه الدراسة الخاصة بمفارقة ابن رشد في المقال السابق.

كذلك واضطهد مشايعوه، ورغم هذا انتصرت الفلسفة العقلانية الرشدية هناك بل تم تجاوزها إلى ما بعدها.

التفسير يكمن في تقديري، في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي ازدهرت في أوروبا وانهارت في العالم العربي الإسلامي، وما تزال حتى اليوم تعاني من تخلفها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وفي تقديري أن هذه العوامل الموضوعية كانت في ذهن الدكتور مراد، وإن حرص على أن يبرز العوامل الثقافية. ولعلنا لا نجد في دراسة الدكتور مراد تحديداً معيناً لمفهوم العقلانية عند ابن رشد، وإن كنا نستخلصه من مجمل دراسته في مناقضة العقلانية الرشدية للجمود والتعصب الديني من ناحية، وتمييزها بين الشريعة والفلسفة، وعدم احتكارها للحقيقة المطلقة أي للدحماطيقية عامة، فضلاً عن فاعلية العقلانية في التغيير الاجتماعي، مما يعطي للعقلانية الرشدية ـ في منظور الدكتور مراد ـ بعداً تنويرياً متسامحاً وفاعلية تغييرية اجتماعية.

ومع الأستاذ الدكتور محمود فهمي زيدان، ننتقل إلى بحثه في «نظرية ابن رشد في النفس والعقل»[1]، وهي دراسة تحليلية قيمة للعقل في علاقته بالنفس وبالبدن بالتالي. ويعرض الدكتور زيدان لمفهوم أرسطو وشراحه لهذه العلاقة فيبرز الاختلاف والاتفاق في بعض جوانبها مع مفهوم ابن رشد الذي يرى فيه الدكتور زيدان محاولة للتوفيق بين مفهوم أرسطو [رغم عدم وضوح هذا المفهوم] والدين الإسلامي وخاصة فيما يتعلق بمسألة الخلود. وتمتد دراسة الدكتور زيدان فتعرض لمسألة الثنائية بين النفس والجسم في التراث اليوناني عامة وفي بعض الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة ويكشف في النهاية عن قراءة جديدة لمفهوم أرسطو للنفس لا يقف به عند حدود تعريفه المشهور بأن «النفس هي صورة لجسم طبيعي آلي»، بل يجعل الإنسان الفرد في تكامله النفسي سابقاً على هذه الثنائية بين النفس والجسم.

والدراسة في الحقيقة لا تكتفي بعرض المفاهيم المختلفة بل تتحاور معها قبولاً ورفضاً، ويمتد الحوار إلى الفكر الفلسفي المعاصر حول الموضوع نفسه.والدراسة جهد طيب مخلص لموضوعها المحدد وهو «العلاقة» بين النفس والعقل عند ابن رشد، ولهذا تكاد تقتصر أساساً على دراسة طبيعة العقل في بنيته

(1) المرجع السابق ص 41 ـ 55.

التكوينية كعقل هيولاني أو كعقل بالملكة أو كعقل فعال، وعلاقة هذه الوظائف المختلفة للعقل ببعضها البعض، فضلاً عن علاقتها بالنفس. قد تكون لنا بعض ملاحظات حول علاقة هذه العقول بعضها ببعض وعلاقتها بالنفس، وعلاقة الجانب الطبيعي فيها بما وراء الطبيعي. وهما جانبان لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض، إلا أن المجال لا يسمح بالدخول في هذه التفاصيل المهمة. وإنما أكتفي بعدة ملاحظات ترتبط بالموضوع العام لدراستنا وهو العقلانية عند ابن رشد.

الملاحظة الأولى هي أننا نستطيع أن نتبين مفهوم العقل عند ابن رشد بشكل أعمق لو خرجنا من هذه الحدود التكوينية للعقل وعلاقتها بالنفس والبدن إلى النسق النظري العام لفلسفة ابن رشد، أو بتعبير آخر لو ربطنا بين هذه الحدود التكوينية للعقل والطابع العقلاني العام لفلسفته التي تتجلى في مظاهر عديدة.وتأسيساً على هذه الملاحظة الأولى أسوق ملاحظة ثانية قد نختلف فيها مع الدكتور زيدان في قوله: إن تصور ابن رشد للنفس تصور أفلاطوني[1] فالنفس عند ابن رشد مرتبطة بالبدن وهي موضوع للعلم الطبيعي. وسنعرض لهذا في تعليقنا الآخير على الكتاب. وهناك ملاحظة ثالثة تتعلق باختلاف ابن رشد عن أرسطو، فمفهوم العقل وتفسير د. زيدان لذلك بمحاولة ابن رشد التوفيق بين أرسطو وعقيدة الإسلام في الخلود. وفي تقديري أنه تفسير غائي أخشى أن يفضي إلى هدم البنية العقلانية للنسق الفلسفي الرشدي. وهي على أية حال قضية خلافية. أما الملاحظة الرابعة فتتعلق بقول الدكتور زيدان: «إن ابن رشد رأى العقل الفعال جزءاً من الإنسان وليس خارجاً عنه، فإنه لم يفهمه عقلاً فردياً لكل إنسان وإنما النوع الإنساني كله، وإذن لم ينجح في محاولته الدفاع عن عقيدة الإسلام في خلود النفس»[2] وفي تقديري أن العقل عند ابن رشد يجمع بين صفتين تبدوان متناقضتين هما التعالي والمفارقة من ناحية والمحايثة من ناحية أخرى ـ فالعقل محايث في النفس دون أن يكون مخالطاً لها، وهو في الوقت نفسه متعال مفارق. وهو بهذا عقل للنوع الإنساني عامة، ويتحقق في كل نفس فردية في الوقت نفسه. على أن الحكم بمدى نجاحها، أو عدم نجاحها في مسأله الخلود إنما يكون أساساً بمدى اتساقها مع مذهبه الفلسفي عامة. وسوف نتوسع في هذه النقطة في تعليقنا الأخير على الكتاب.

---

(1) المرجع السابق ص 48.
(2) المرجع السابق والموضع نفسه.

وننتقل بعد ذلك إلى دراسة الدكتور أحمد محمود صبحي، وهي دراسة تتخذ سؤالاً كبيراً في عنوانها هو: «هل أحكام الفلسفة برهانية»[1]. وتكاد هذه الدراسة أن تكون من أكثر دراسات الكتاب تميّزاً، سواء اتفقنا معها أو اختلفنا. وذلك أنها تقدم صورة للفلسفة الرشدية مناقضة تماماً لأغلب الدراسات المتعلقة بها. وهي كما يقول عنوانها الفرعي: «دراسة نقدية لرأي ابن رشد في ضوء منطق أرسطو وتقييمه لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة» وتبدأ السطور الأولى للدراسة بإشارة إلى قول ابن رشد في كتابه «فصل المقال» بأن الشرع أوجب النظر العقلي في الموجودات وإن سبيل النظر هو القياس العقلي، وإن أتم أنواع النظر هو البرهان، ثم تشير إلى تمييز ابن رشد بين أنواع الأقيسة المختلفة مثل الخطابة والأغاليط والجدل والبرهان. وتذهب الدراسة بعد ذلك إلى تأكيد أن أحكام الفلسفة عامة ليست أحكاماً برهانية وإنما هي بالضرورة أحكام جدلية، وذلك لاختلاف الفلسفات وارتباطها بمذاهب مختلفة. والدراسة لا تستثني من هذا فلسفة من الفلسفات بما في ذلك فلسفة أرسطو وفلسفة ابن رشد. وفي رأي الدكتور صبحي أن أرسطو يستقي مختلف أمثلته في القياس البرهاني من الرياضة. ولهذا فمقدمات هذا القياس البرهاني لا بد أن تكون ضرورية. ولكن هذا ـ كما يقول - لا نجده لا في فلسفة أرسطو ولا في فلسفة ابن رشد. فكتاباتهما لا تقوم على القياس البرهاني. وإنما على القياس الجدلي الذي ينبني على مقدمات مشهورة. والدكتور صبحي مع ذلك لا ينكر عقلانية ابن رشد في حدود القياس الجدلي أو الطابع المنطقي العام لفلسفته. وليس كل منطقي برهانياً. أما القياس البرهاني فمقصور على القضايا الرياضية لدقتها وبخاصة في الشكل الأول للقياس. ويستفيض الدكتور صبحي في بيان العلاقة بين القياس البرهاني والرياضة، مؤكداً أن ليس ثمة قياس برهاني خارجها. أما الفلسفة فلا سبيل لها أن تكون برهانية، لما بين مذاهبها وأقاويلها من اختلافات وتناقضات. ولهذا فليس للفلسفة حد أو تعريف واحد، وليس بها مبادئ أولية مجمع عليها بين الفلاسفة. ولهذا فوصف الفلسفة بأنها برهانية مناف لطبيعتها كما يقول. فمنهج الفلسفة هو الجدل. ولهذا يعرض الدكتور صبحي لفلسفة كل من أرسطو وابن رشد ويبين أن الجدل هو القياس السائد في أقاويلهما[2]. فبالنسبة لابن رشد يعرض لكتاب «تهافت التهافت» فيقول عنه أنه «مظهر جلي للمسلك الجدلي». ومن أبرز الأمثلة التي يقدمها دليلاً

(1) المرجع السابق ص 59 ـ 87.
(2) المرجع السابق ص 69 ـ 74.

على ذلك «دليل الاختراع» عند ابن رشد الذي يستند إلى مبدأ السببية: لكل معلول علة. يقول الدكتور صبحي إن هذه مقدمة يقينية بغير شك، ولكنه سرعان ما يراجع هذا الحكم قائلاً: «لولا أن كانط ـ من بعد ـ قد اعترض على تطبيق هذا المبدأ خارج نطاق عالم الشهادة» وبرغم أن الدكتور صبحي يقر أن هذا اعتراض شكلي وليس موضوعياً، فإنه يراه ـ على حد تعبيره ـ يلقي الشك على وصف هذا الدليل بأنه برهاني[1] بل إن مبدأ العلية أو السببية نفسه الذي أصر ابن رشد على أن يضفي الضرورة في العلاقة بين المعلول والعلة، رداً على الأشاعرة القائلين بمجرى العادة.

يرى الدكتور صبحي أن هذا المبدأ لم يعد مقدمة برهانية بعد أن «كفانا هيوم مشقة مناقشتها أو بالأحرى استبعاد اليقين منها»[2]. والدكتور صبحي لا يخلخل اليقين فحسب في المقدمات الكلية الضرورية التي يستخدمها ابن رشد لإجراء قياس برهاني، بل هو في الحقيقة يذهب إلى استبعاد المنطق الأرسطي عامة باعتباره وثيق الصلة بميتافيزيقا أرسطو التي تتعارض مع العقيدة[3]. ففي مبحث القضايا ـ كما يقول الدكتور صبحي ـ ذهب أرسطو إلى أن القضية الكلية أفضل من الجزئية لأن لا علم إلا بالكلي.وهذا قول يطرح إشكالاً لا يستهان به أمام القضايا المتعلقة بالدين طالما أن الموضوع فيها ـ وهو الذات الإلهية ـ ذات مفردة، ومن ثم فإنه يلزم عن قول أرسطو أن العلوم الدينية ليست جديرة أن توصف بأنها علم. وهذا حكم ـ على حد تعبير الدكتور صبحي ـ لا يمكن السكوت عليه في حضارة كان لفظ العلم (في الأصل العالم وأظنها العلم) يعني بالدرجة الأولى العلوم الدينية. وهكذا طرحت في الفكر الإسلامي حتمية رفض الاتجاه السلفي للمنطق الأرسطي[4].

وينتهي الدكتور صبحي من هذه الدراسة المستفيضة إلى أن فلسفة ابن رشد لا تقوم على القياس البرهاني شأن جميع الفلسفات، بل إن فلسفته «لم تقدم حلولاً حاسمة لأي مشكلة فلسفية حتى توصف بأنها برهانية» وبرغم أن ابن رشد لم يقل بازدواجية الحقيقة، بل قال: «بأن الفلسفة والدين كجانبي عملة واحدة مظهران لحقيقة واحدة» فإن فلسفته قد طرحت لأول مرة ـ رغم هذا ـ مشكلة ازدواج الحقيقة، ونمت بذرة هذه الإزدواجية بين الدين والفلسفة في الغرب بسبب فلسفة

(1) المرجع السابق ص 78.
(2) المرجع والموضع نفسه.
(3) المرجع السابق ص 85.
(4) المرجع السابق ص 86.

ابن رشد «لتمتزج بما ذاع في عصر النهضة من أن الدين أساطير، ولتتخذ الفلسفة مسارها نحو نزعة علمانية مستقلة عن الدين وتزدهر فيه الفلسفة ويخفت صوت الدين»[1] هذا في الغرب. أما في المشرق، فلم تعد الصلة بين الدين والفلسفة في الفكر الإسلامي في وضع أفضل بعد ابن رشد مما كانت قبله. وكان لا بد من طرح جديد للقضية بعد المأزق الذي أصبحت الفلسفة فيه، وقد تم ذلك كما يقول الدكتور صبحي بإعادة صياغة الارتباط بين الدين والفلسفة بفضل دور الوساطة الذي قام به التصوف، مما أدى إلى الالتحام بينهما وتم فك الارتباط بين كل من المنطق والفلسفة من جانب والدين من جانب آخر نظراً لاختلاف صفة كل منهما، وإعادة صياغة الارتباط بالفلسفة الإشراقية وإقصاء الجانب المشائي وترجيح الجانب الأفلاطوني الأفلوطيني باعتباره أكثر روحانية وأقرب إلى طبيعة الدين[2].

هذه هي النقاط الأساسية لهذه الدراسة الحاسمة في نقدها، بل ونقضها للفلسفة الرشدية في دعواها المنهجية بالقياس البرهاني وفي دعواها التوفيقية بين الشريعة والفلسفة. ولهذا تقدم الدراسة بديلاً لها، هي الفلسفة الإشراقية لحل مشكلة العلاقة بين الشريعة والفلسفة حلاً صحيحاً.

ولا شك في جدية هذه الدراسة وفي دقتها واتساقها المنطقي وإثارتها لقضايا بالغة الأهمية، من أبرزها قضية المنهج الفلسفي وقضية العلاقة بالمنطق الأرسطي وقضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة.

أما من حيث المنهج فالدكتور صبحي على حق تماماً في قوله بأن المنهج الفلسفي عامة لا يقوم على القياس البرهاني المتمثل في الشكل الأول للقياس، ينطبق هذا على أرسطو كما ينطبق على ابن رشد.

والحقيقة أنه لم يكن في حاجة إلى بذل كل هذا الجهد البحثي للتدليل على ذلك. فابن رشد نفسه قد قال هذا بوضوح كامل في كتاب من أنضج كتبه الفلسفية هو كتاب «تهافت التهافت». يقول ابن رشد بعد رده على قضية من قضايا حدوث العالم التي يثيرها الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة:» «وهذا كله، فلا تطمع هنا في برهان ـ فإن كنت من أهل البرهان فانظره في موضعه. واسمع ها هنا أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء. فإن لم تفدك اليقين فإنها تفيدك غلبة الظن وتحركك إلى

(1) المرجع السابق ص 87.
(2) المرجع السابق ص 85.

وقوع اليقين في العلوم »[1]. ويقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: «كل ما وضعناه في هذا الكتاب ليس قولاً صناعياً برهانياً، إنما هو أقوال غير صناعية بعضها أشد إقناعاً من بعض، فعلى هذا، ينبغي أن يفهم ما كتبناه هنا»[2].

وكتاب «تهافت التهافت» يغلب عليه الحجاج مع كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» وكذلك الشأن في كتابيه «فصل المقال» و «كشف الأدلة» دون أن يعني هذا نفي الآقيسة البرهانية نفياً تاماً في هذه الكتب الثلاثة. فهي خليط من أقيسة جدلية وأقيسة برهانية. ولكن القضية التي نختلف فيها مع الدكتور صبحي هي قصره القياس البرهاني على القضايا الرياضية وحدها، وقصره القياس البرهاني على الشكل الأول فحسب. حقاً، إن أرسطو يستمد الكثير من أمثلته عن القياس البرهاني من الرياضة، ولكن هذا لا يعني الترادف بين القياس البرهاني والرياضة، ولا يقتصر القياس البرهاني عليها بل يمتد إلى علوم أخرى. يقول ابن رشد في كتابه تلخيص البرهان «وأول الأشكال وأحقها أن يكون شكل البرهان هو الشكل الأول فإن العلوم التعليمية (أي الرياضية) إنما تستعمل هذا الشكل. ويكاد أن يكون جميع العلوم التي تعطي سبب الشيء (....) إنما تأتلف براهينها في هذا الشكل»، ويقول: «الشكل الأول أحق الآشكال بأن يكون شكل البرهان المطلق»[3].

والقياس البرهاني ذو الشكل الأول الذي يتكلم عنه ابن رشد هو «البرهان الأتم» أو البرهان المطلق كما جاء في النص السابق من كتاب تلخيص البرهان. ولكن الشكل الأول ليس هو القياس البرهاني الوحيد، فهناك مستويات متفاضلة للقياس البرهاني عدّدها وحددها ابن رشد في كتابه تلخيص البرهان، فهناك أشكال مختلفة غير الشكل الأول الأتم والمطلق مثل الجزئي والسالب والموجب وقياس الخلف وبالطبع أو بالأعرف إلى غير ذلك مما فصله ابن رشد في أشكال القياس في هذا الكتاب. هذا إلى جانب أن القياس البرهاني حتى في شكله الأتم والمطلق قد تسبقه مقدمات يقينية تؤسسه وليست نتيجة له. فعلى حد قول ابن رشد: «ليس كل شيء يعلم بالبرهان بل هنا هنا أشياء تعلم بغير توسط ولا برهان»[4] وهي

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ـ القسم الأول ص 113 ـ دار المعارف بمصر 1964.
(2) المرجع السابق ـ القسم الثاني ص 649 طبعة 1965.
(3) ابن رشد: كتاب تلخيص البرهان : حققه الدكتور محمود قاسم ص 88 ـ الهيئة المصرية للكتاب 1982.
(4) المرجع السابق ص 44.

مبادىء البرهان التي توصل إليها العقل نفسه، ولهذا يقول ابن رشد: «وليس جنس آخر من المدركات أحق بالصدق من العلم إلا العلم الحاصل عن المقدمات الحاصلة عن العقل. ولذلك كانت مبادىء البرهان أكثر من باب التصديق من العلم الحاصل من البرهان. ومبادىء البرهان لا تعلم بالبرهان وإنما بالعقل»[1]. ولذلك فإن العقل هو مبدأ المبادىء. وفضلاً عن هذا فإن ابن رشد يجعل الطبيعة في كثير من الأحيان سند البرهان اليقيني، وما أكثر إشاراته إلى ذلك في أكثر من موضع في كتبه، ويقول ابن رشد «إنما البرهان الذي في غاية اليقين إنما يكون من المبادىء التي أعرف عند الطبيعة»[2].

خلاصة الأمر، أن القياس البرهاني ذا الشكل الأول هو البرهان الأتم والمطلق، وابن رشد يدعو إلى استخدام هذا الشكل وصولاً إلى أقصى اليقين. ولكن هذا لا ينفي أنه في الوقت نفسه يستخدم أشكالاً أخرى من الأقيسة الجدلية قد تكون مدخلاً وتمهيداً لأقيسته البرهانية، بل قد تتداخل الأقيسة الجدلية والحولية في كتاباته. المهم أننا نرى صحة ما يقوله الدكتور صبحي في أن كتابات ابن رشد الفلسفية لا تقوم على القياس البرهاني ذي الشكل التام، ولكننا نختلف معه في أن القياس البرهاني في هذا الشكل الأتم وقف على القضايا الرياضية وإنه القياس البرهاني الوحيد. وسنجد هذا القياس البرهاني ذا الشكل الأول في كتبه الأقرب إلى العلم، كما سنجد التداخل بين الأقيسة البرهانية والجدلية في كتبه الجدالية، ولم يكن الأمر خافياً على ابن رشد بل صرح به كما رأينا. وليست دعوة ابن رشد إلى القياس البرهاني الأتم إلا دعوة ـ كما ذكرت ـ إلى ما يعتبره تمام المعرفة وتمام العلم. وفضلاً عن ذلك فقد جعل العقل وحده مصدراً كذلك للمعرفة اليقينية السابقة على البرهان كما رأينا، إلى جانب اتخاذه حقائق الطبيعة أساساً واختياراً لليقين. ولا شك في النهاية أن فلسفة ابن رشد تستند إلى منهج منطقي عقلاني عام تتنوع داخله الأقيسة والبراهين.

ولعل هذا يؤكد ما سبق أن ذكرناه في قراءتنا للمقالة السابقة حول العقل والنفس عند ابن رشد، من أنه لا يمكن الوقوف عند تعريف أو قول محدد لابن رشد لنستخلص منه حكماً عاماً، وإنما لابد من النظر في مجمل مذهبه قبل استخلاص هذا الحكم. على أن المسألة ما تزال تحتاج إلى مزيد من البحث. هذا

(1) المرجع السابق ص 156.
(2) المرجع السابق ص 45.

عن النقطة الخاصة بالبرهان في فلسفة ابن رشد. آما تناقض المنطق الأرسطي مع الدين الإسلامي لاستناد هذا المنطق إلى ميتافيزيقا أرسطو ـ كما يقول الدكتور صبحي ـ فقد قام ابن رشد نفسه بالرد على الحجة التي يقيم عليها الدكتور صبحي رأيه. فالدكتور صبحي كما سبق أن ذكرنا يرى أن القول في مبحث القضايا في ميتافيزيقا أرسطو آن لا علم إلا بالكلي يفضي إلى القول بأن لا علم بالذات الإلهية المفردة. وبالتالي فالعلوم الدينية ليست جديرة بأن توصف بأنها علم. ولقد تعرض ابن رشد في كتابه «تلخيص البرهان» لذلك حيث يقول: «أما الأشياء التي يعرض لنا فيها أن نبين فيها أن المحمول على الكلي، ونظن أنا لم نبينه، فهي تلك الأشياء التي ليس يوجد منها إلا شخص واحد فقط، مثل السماء والأرض والشمس والقمر. فإنه متى أقمنا برهاناً على شيء من هذه أنه بصفة ما (......) فإنّا قد نظن أنّا إنما أقمنا البرهان على أمر شخصي لا على أمر كلي، إذا كان ليس يوجد من هذه أكثر من شخص واحد. وليس الأمر كذلك. فإنا لم نقم ذلك على الأرض بما هي مشار إليها وشخص، وإنما آقمناه على الطبيعة الكلية للأرض بما هي أرض[1]، سواء وجد منها أشخاص كثيرة أو لم يوجد». وإذا كانت الصفة الكلية تطلق على الأرض والشمس برغم أن كلاً منهما ذات مفردة، فما أظن بحسب هذا المنطق، يمتنع القول بالكلية على الذات الإلهية كما يقول الدكتور صبحي، لا تناقض إذن بين العلم الكلي والعلم بالذات الإلهية، ولا تناقض في هذه النقطة على الأقل بين المنطق الآرسطي وبالتالي الميتافيزيقا الأرسطية والدين الإسلامي. على أن ليس من الجائز ـ من ناحية أخرى ـ للفكر الفلسفي أن يؤسس حججه على الدين وإلا خرجنا من الإطار العقلاني للفلسفة.

ويبقى بعد ذلك دحض الدكتور صبحي ليقينية مبدأ السببية عند ابن رشد مستنداً إلى نقد هيوم وكانط ليقينية هذا المبدأ. والواقع آننا نستطيع أن نقول عكس ما قاله الدكتور صبحي. أي أن نقوم بنقد رأي كل من هيوم وكانط في التشكيك أو الرفض لمبدأ العلية مستندين إلى رأي ابن رشد، وأن نجد في الفكر الفلسفي المعاصر من يؤيد رأي ابن رشد، كما نجد من يرفض رأيه في هذه المسألة. أريد أن آقول بهذا، إننا لا ينبغي أن نناقش مبدأ السببية عند ابن رشد بمذهب هذا الفيلسوف أو ذاك، وخاصة ممن جاءوا بعده بقرون. وإنما نناقشه من داخل مذهب

---

(1) المرجع السابق ذكره ص 53.

ابن رشد نفسه، وخاصة أن مبدأ السببية يكاد يشكل جوهر العقلانية في فلسفة ابن رشد. «فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل» على حد قول ابن رشد[1] ولهذا فعندما يدحض الدكتور صبحي مبدأ السببية عند ابن رشد فإنه يدحض في الوقت نفسه عقلانيته. ولهذا كان من الطبيعي ألا يقف الدكتور صبحي عند نقد أو نقض العقلانية الرشدية مكتفياً بذلك، بل يقدم بديلاً عنها هو الموقف الصوفي أو بوجه أدق الفلسفة الإشراقية التي هي الوجه المناقض تماماً لفلسفة ابن رشد العقلانية، ويعتبر هذه الفلسفة الإشراقية البديل الصحيح لفشل ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة وأن يقول بفك الارتباط بين الدين والفلسفة.

وما أكثر القضايا الآخرى الجديرة بالمناقشة في دراسة الدكتور صبحي ولكن المجال لا يسمح بها مكتفياً بمناقشة بعضها. على أن هذه الدراسة برغم الاختلاف معها تعد كما سبق أن قلت من أهم دراسات الكتاب، ولعلها تحتاج إلى مناقشة خاصة في ندوة مستقلة.

واذا انتقلنا إلى دراسة الدكتور محمود حمدي زقزوق «عن الحقيقة الدينية[2] والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد» نكاد نجد موقفاً مختلفاً تماماً مع موقف د. صبحي من فلسفة ابن رشد.

في بداية الدراسة، يدحض الدكتور زقزوق ما تزال تردده المؤلفات الأوروبية المعاصرة، ـ امتداداً لمؤلفات قديمة ـ من خلط بين موقف ابن رشد وموقف الرشدية اللاتينية في القول بوجود حقيقتين متعارضتين، هما الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، وإن نقطة بداية ابن رشد في التوفيق بين هاتين الحقيقتين مستمدة من النظرية الأفلاطونية الجديدة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة. ولهذا تقوم دراسة الدكتور زقزوق على تأكيد أن المنطلق الحقيقي لفلسفة ابن رشد، بل للفلسفة الإسلامية عامة هو وحدة الحقيقة في الإسلام نفسه. فالإسلام لا يقيم خصومة بين الدين والعقل. فالعدل في المفهوم الإسلامي هو مناط إنسانية الإنسان ومعناه الجوهري، فضلاً عن أن القرآن الكريم قد جمع جميع القضايا الفلسفية في آية واحدة في معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى الحق المطلق الذي هو غاية كل فيلسوف، وذلك في قوله تعالى؟ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى

(1) ابن رشد: تهافت التهافت: المرجع السابق ذكره. القسم الثاني ص 785.
(2) كتاب «فلسفة ابن رشد» مرجع سابق ص 91 ـ 116.

يتبين لهم الحق؟[1]. أما إذا حدث نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله فذلك إنما يرجع إلى اجتماع عاملين: 1 ـ حين تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله. 2 ـ حين يجرؤ العقل على اقتحام المنطقة الحرام التي حرمها رجال الدين. أما فيما عدا هاتين الحالتين فلا نزاع بين الدين عامة وفكر ابن رشد خاصة، وعلى هذا فإن التوفيق بين الدين والفلسفة في الفلسفة الإسلامية عامة لم يأت من تأثر بمؤثرات أجنبية وإنما كان اعتماده على الأصول الإسلامية الكامنة في عقل ابن رشد وكيانه الديني والفلسفي. على أن الدكتور زقزوق وهو ينكر تأثر أبن رشد في هذه القضية، لا يعني رفضه لتأثر ابن رشد بأي مؤثرات خارجية في جوانب أخرى من فلسفته. ولكن المهم أن ابن رشد عالج هذه القضية وهو مستمسك بالأصول الإسلامية، وبما تتسم به من توازن النظر إلى العقل والنقل في الفكر الإسلامي. من هذا الموقف المبدئي انطلق ابن رشد ـ كما يقول الدكتور زقزوق ـ يطبق نظريته التوفيقية على قضية وجود الله باعتبارها قضية إيمانية وفلسفية، جامعاً بين الطريقة الشرعية والطريقة العقلية في وقت واحد. وهو يشير في هذا إلى دليل العناية ودليل الاختراع عند ابن رشد في إثبات وجود الله في كتبه الثلاثة: «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» و «تهافت التهافت»، فابن رشد في هذه الكتب الثلاثة لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس بل بيان ما بين الفلسفة والدين من اتفاق واتساق: فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كلاهما وجهان لعملة واحدة[2]. بل إن الدكتور زقزوق يرى أن ليس ثمة خلاف بين ابن رشد والغزالي فيما يتعلق بقانون التأويل، فقد قال به الغزالي من قبل مثل ما قال به ابن رشد في العلاقة بين الحكمة والشريعة ويقوله أغلب الفلاسفة المسلمون. والاختلاف بين الفلسفة والدين عند ابن رشد لا يعدو أن يكون اختلافاً لفظياً فحسب وليس اختلافاً موضوعياً[3]. وموقف الدكتور زقزوق كما نرى هو على نقيض موقف الدكتور صبحي الذي قال بفشل ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة والدين. والحقيقة أن الدكتور زقزوق ينطلق من رؤية وسطية تسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين. «فالحكمة ـ على حد قول ابن رشد ـ صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة»، إلا أن الدين في الحقيقة هو المنطلق لهذه الوسطية عند الدكتور زقزوق رغم قوله بالتوفيق بين الدين

(1) المرجع السابق ص 95.
(2) المرجع السابق ص 101.
(3) المرجع السابق ص 101 ـ 103.

والفلسفة، بل ما يشبه التطابق بينهما، وقوله بأن لا إعلاء عند ابن رشد للفلسفة على الدين ولا إعلاء للدين على الفلسفة.

ولهذا تكاد تقتصر فلسفة ابن رشد في رؤية الدكتور زقزوق على أنها منطلقة من قاعدة الدين ومنطلقة نحوه بتأويلها لبعض آياته. وهذا ما يجعل فلسفة ابن رشد أقرب إلى علم الكلام المعتزلي منه إلى الفلسفة. ولا شك أن فلسفة ابن رشد تنبع وتتحرك في إطار الدين الإسلامي، ولكنها ترتفع من حدود علم الكلام إلى حدود فلسفية، تجعل من العقل نقطة انطلاقها في التأويل والنظر إلى الوجود. فضلاً عن أن قضايا الفلسفة ليست مقصورة على قضية العلاقة بين الفلسفة والدين، بل كانت هناك قضايا أخرى يتبناها ابن رشد كانت موضع تكفير عند الغزالي مثل قضية قدم العالم وعلم الله بالكليات دون الجزئيات والمعاد، إلى جانب قضايا أخرى تتعلق بطبيعة العقل ومكوناته، بل حتى قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة عند ابن رشد، لها خبيء سياسي وليست مجرد دعوة دينية للتوفيق بين الفلسفة والشريعة، بل قد يكون مظهر التوفيق بينهما هو ذاته ما يؤكد التمايز بينهما من حيث المنهج وإن التقيا في النهاية في الحقيقة الواحدة. خلاصة الأمر أن اتخاذ المنطلق الديني لقراءة فلسفة ابن رشد، منطلق مشروع، ولكنه لا يتيح لنا مجالاً لتحديد خصوصية مفهوم العقلانية الرشدية وحدودها ومرتكزاتها، اللهم إلا أن نعتبرها عقلانية دينية، كعقلانية أهل الكلام المعتزلي مثلاً، وليست عقلانية فلسفية أساساً.

ولن نبتعد كثيراً مع دراسة الفلسفة الرشدية: مدخل إلى الثقافة الإسلامية للدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد عن الرؤية الدينية الغالبة التي طالعناها في الدراسة السابقة، وإن اختلفت طبيعة هذه الدراسة عن تلك الدراسة السابقة من حيث المنهج. فهذه الدراسة يغلب عليها الطابع الخطابي التوجيهي. ودراسة الدكتور عبد الفتاح فؤاد تتصدى منذ البداية[1] لظاهرة التطرف الديني التي تؤرق المفكرين وتزعج المسؤولين ـ على حد قوله ـ لا في مصر وحدها بل في بعض بلدان العالم الإسلامي. ويدحض الدكتور عبد الفتاح دعاة التطرف الذين يتدثرون بدثار الدين. ويرى أنها دعوة صريحة إلى الجهل ونبذ العلم وإن كانت تنطلق باسم الإسلام والإسلام منها بريء، بل يتهمها بأنها تستهدف تصفية الصحوة الإسلامية التي تحققت عقب هزيمة حزيران/جوان 67 والتي كانت من أسباب الانتصار الكبير

(1) المرجع السابق ص 107 ـ 116.

والعبور العظيم في تشرين الأول/أوكتوبر 73. وبعد أن قام الدكتور عبد الفتاح بتشخيص الداء كما يقول يقترح العلاج والوقاية وذلك بأن يدرس طلاب الجامعات والمعاهد العليا على اختلاف تخصصاتهم الثقافة الإسلامية. ويشير الدكتور عبد الفتاح أنه قام بوضع أساس لمقررات الثقافة الإسلامية في جامعة صنعاء في اليمن وفي جامعة الملك فيصل بالرياض بالمملكة السعودية. ويقترح أن نضع فلسفة ابن رشد كأحد مداخل تدريس الثقافة الإسلامية لطلاب جامعاتنا ومعاهدنا لأن فلسفته ـ كما يقول ـ تقوم على نبذ التعصب بشتى أشكاله، ومحاربة التطرف في جميع ضروبه وذلك بفضل النزعة العقلية الواعية المتضمنة في فلسفته. ويعرض الدكتور عبد الفتاح لأفكار ابن رشد في كتابيه «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» بوجه خاص، كما يشير إلى أهمية العلم في فكر ابن رشد ويحرص على تأكيد ضرورة ربط العلم بالعمل كما فعل مفكروا الإسلام وكما فعل ابن رشد. وإن الدراسة هي عرض عام لفلسفة ابن رشد مع الإشارة العامة كذلك إلى عقلانيتها ذات التوجه النقدي، دون تحديد لدلالة هذه العقلانية أو هذا التوجه النقدي.

ومع الدكتور حامد طاهر في دراسته لقضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد[1] ننتقل إلى دراسة من أفضل دراسات الكتاب ومن أكثرها جدّة واتساقاً ولعلها أن تكون من الإضافات الطيبة إلى الدراسات الملسفية المقارنة، وتقوم هذه الدراسة على المقارنة بين فلسفة ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين وفلسفة ابن رشد في موقفيهما من العلاقة بين الدين والفلسفة.. فلقد قامت دولة الموحدين على أنقاض دولة المرابطين التي كانت تتسم بالسلفية الضيقة، على حين اتسمت دولة الموحدين بالعقلانية. ولقد تأسست دولة الموحدين في البداية على فكر ابن تومرت ولكن سرعان ما تجاوزت هذا الفكر عندما استقرت: وابن رشد هو ابن هذه الدولة. ولقد تأثر بغير شك بمناخها العقلاني السائد وخاصة بعد استقرارها. ولقد اختلف ابن رشد مع فكر ابن تومرت وإن تأثر به كذلك. وهنا يعقد الدكتور حامد مقارنة بين فكر ابن تومرت في بعض فصول كتابه «أعز ما يطلب» وبين أفكار ابن رشد في كتابيه «فصل المقال» و «مناهج الأدلة». يؤكد ابن تومرت أن الشريعة كيان قائم بذاته، مستقل تماماً عن العقل الإنساني، وبالتالي فإن ثبوتها لا يتوقف بحال على أحكام هذا العقل وبراهينه الخاصة به. وهو يحصر الشريعة في

---

(1) المرجع السابق ص 119 ـ 141.

مجموعة من المصادر يطلق عليها أصولاً وفروعاً وهي عشرة أصول وخمسة فروع لا حاجة لتدخل العقل فيها. وهي لا تؤخذ إلا من القرآن الكريم والسنة النبوية، فضلاً عن الإجماع والقياس، وإن كان الإجماع والقياس متضمنين في القرآن والسنة كما يرى. ولهذا يقول الدكتور حامد إن القياس عنده محدود بالقياس الشرعي وليس القياس العقلي. ولهذا كذلك فإن إثبات الشريعة يخضع خضوعاً كاملاً عند ابن تومرت ـ كما يقول الدكتور حامد ـ للإرادة الإلهية دون أن يكون للعقل دور فيها. على أن ابن تومرت قد اضطر إلى الاعتراف بالنظر العقلي ـ كما لاحظ الدكتور حامد ـ وإمكان النظر العقلي في مسألة واحدة لا يريد ابن تومرت للعقل أن يخطو أبعد منها وهي «دلالة المعجزة في صدق الرسول». على أن ابن تومرت وجد نفسه في النهاية مدفوعاً إلى الاعتراف بدور العقل وخاصة في مجال معرفة الله تعالى، ولكنه ـ كما يقول الدكتور حامد ـ يقلص دوره إلى أقل قدر ممكن وذلك عن طريق ما يسميه بالضرورة العقلية[1]. وهي المبادىء الأولية التي لا يتطرق الشك إليها، وهي ضرورات ثلاث هي: الواجب والجائز والمستحيل. وهي ضرورات مستقرة في نفوس العقلاء، ويستند في القول بها إلى بعض آيات من القرآن الكريم. خلاصة الأمر، أن ابن تومرت يرى أن الاعتماد الأساسي على الشريعة، ككيان مستقل بذاته ومتضمن لأدلته الشرعية. ولهذا فما الداعي إلى اللجوء إلى العقل الإنساني الذي يخطىء وبين أيدينا الشريعة وهي في كل الأحوال صواب[2]. وهنا ينتقل بنا الدكتور حامد إلى تعريف الفلسفة عند ابن رشد بأنها «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على صانعها» كما جاء في كتابه «فصل المقال». ومن هذا التعبير يتبلور مفهوم الفلسفة الإسلامية كما يقول الدكتور حامد. فهي فلسفة توحيدية تقوم على الإيمان بالله وتسعى بناء على توجيهات الشرع نفسه إلى إثبات وجود خالق للكون عن طريق تأمل الموجودات واعتبارها بواسطة العقل. على أن الدكتور حامد ينتقد حصر ابن رشد مفهوم الاعتبار أو النظر القرآني في القياس العقلي، ففي ذلك كما يقول «تضييق شديد، فالنظر والاعتبار الوارد ذكرهما في القرآن الكريم أوسع بكثير من ذلك النسق المنطقي المتمثل في القياس العقلي وحده: فبعض هذا النظر حسي يقترب من الواقع، ويكاد يلمسه، وبعضه ذوقي، ينفعل بالواقع، ويعيش من خلال تجربته الدينية. بل إن بعضه يأخذ شكل الحوار مع شخص آخر. فطرق التصديق

(1) المرجع السابق ص 126.
(2) المرجع السابق ص 130.

متعددة وأساليب الإيمان متفاوتة» وعلى هذا فالدكتور حامد يرى أن منهج القياس العقلي يصلح تماماً أن يكون طريقاً للاعتبار، ولكنه بالتأكيد ليس هو الطريق الوحيد[1]. على أن ابن رشد كان حاسماً لمن أراد أن يعلم الله سبحانه وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، فعليه أن يقوم بتعلم أنواع البراهين وشروطها. ويقوم ابن رشد بمشابهة هذا القياس البرهاني بالقياس الفقهي، فكلاهما ضرورة لاكتساب المجهول من المعلوم. ويميز ابن رشد بين ثلاثة مناهج لمعرفة الله تعالى، المنهج البرهاني ويخص به الفلاسفة والراسخين في العلم، ومنهج الجدل والمنهج الخطابي. وشارك الدكتور حامد ابن رشد في دفاعه عن الفلسفة التي ما تزال تتعرض في عصرنا الحاضر لما كانت تتعرض له في القرن السادس الهجري من هجوم معاصري ابن رشد.

على أن خلاصة المقارنة التي قام بها الدكتور حامد بين ابن تومرت وابن رشد، هي أن ابن تومرت كان يسعى إلى الحفاظ على العقيدة من تدخلات العقل الإنساني، وأنه لم يكن لديه أدنى صدام بين ما يقرره الشرع وما يذهب إليه العقل، لأن الشرع قائم بذاته وليس في حاجة إلى العقل. لقد كان ابن تومرت كما يرى الدكتور حامد يسعى لجذب الناس إلى مذهب دعماً لدولته في بدايتها ومن هنا كان تركيزه على مبادىء الشريعة. أما ابن رشد، فلم يجد خيراً من استخدام منهج القياس البرهاني للتدليل على صحة الشريعة. وكان يدرك ما بين الشريعة والفلسفة من صدام، ولكنه كان يسعى للتخلص من هذا الصدام، باستخدام منهج التأويل. فضلاً عن أن ابن رشد عبر عن فلسفته في وقت كانت قد استقرت فيه دولة الموحدين، وكانت في حاجة إلى أن ترفع من شأن العقل وتجعله أساساً لاتجاهها[2].

ويرى الدكتور حامد في النهاية أن ابن رشد لم يعمل على إعلاء قيمة الأدلة العقلية ويقلل من شأن الشريعة، وإنما كان يسعى إلى أن يثبت للناس أن الشريعة الإسلامية هي في المقام الأول شريعة العقل، وأنه كلما أحسن الإنسان استخدام عقله[3]، كلما استوعب على نحو أكثر كمالاً هذه الشريعة. كما يؤكد في النهاية كذلك أن ابن تومرت اضطر في مرحلة ما أن يعترف بالضرورة العقلية أي بالمبادىء

(1) المرجع السابق ص 132.
(2) المرجع السابق ص 139.
(3) المرجع السابق ص 140.

الأولية للعقل، هذا إلى جانب البناء المنطقي «المدهش» على حد تعبيره الذي قدم به مذهبه، وهو بناء عقلي من الطراز الأول، وأنه أفاد من المنطق الأرسطي في مبحث الحد ومبحث القياس. وبرغم هجومه الشديد على العقل ـ كما يقول الدكتور حامد ـ فقد استفاد من مناهج العقل المختلفة وجمع في كتاباته بين الأدلة البرهانية والجدلية والخطابية. أما ابن رشد فقد كان صريحاً ـ على حد تعبيره ـ في الإعلاء من شأن العقل وإيجاد الصلة بين قوانين البرهانية وبين أحكام الشريعة.

ولا شك في صحة هذا التقييم الأخير لابن رشد وكذلك لابن تومرت، وخاصة إشارته إلى استفادة ابن تومرت من مختلف الأقيسة.

فالواقع أننا نجد عند ابن تومرت في كتابه «أعز ما يطلب» إلى جانب قوله بالضرورة العقلية، العديد من الأسس العقلية في مذهبه التي كانت بالفعل إرهاصاً لعقلانية ابن رشد.

وفي تقديري أن تأكيده على أن الشريعة كيان قائم بذاته لا يتوقف على أحكام العقل وبراهينه، كان تمهيداً لإبراز الفلسفة ككيان قائم بذاته كذلك عند ابن رشد، أي فك الارتباط «الكلامي» بينهما دون أن يتعارض هذا أو يعوق الاتصال بينهما عن طريق التأويل، كما أننا سنجد كذلك عند ابن تومرت بعض الأقيسة العقلية والمنطقية التي تعد بالفعل إرهاصاً لفكر ابن رشد. فالنسق العام لفكر ابن تومرت يقوم على مبدأ الثالث المرفوع، وهو يسود بنيته الاستدلالية عامة[1]. وفي تقديري أن قوله بأن القياس الصحيح هو تساوي الغيرين[2] في الحكم لا يقتصر على القياس الشرعي كما يقول الدكتور حامد[3]، وإنما يعممه ابن تومرت على القياس العقلي كذلك. وفضلاً عن ذلك فهو يقسم مبادئ العقل إلى ثلاثة أقسام واجب وجائز ومستحيل ـ كما أشار الدكتور حامد في دراسته ـ فالواجب على ثلاثة أقسام؛ القسم الأول هو وجوب انحصارالحقائق، وهو يقصد بها في تقديري أن لكل شيء طبيعة تخصه، وهو أساس من الأسس العقلية عند ابن رشد بل عند ابن خلدون فيما بعد والقسم الثاني هو وجوب إطرادها أي تكرار حدوثها، وضرورة هذا التكرار والحدوث هو أساس مبدأ السببية عند ابن رشد وهو أساس عقلانية العالم عنده، والقسم الثالث هو وجوب اختصاصها بأحكام أي معرفتها وتعقلها. أما

---

(1) ابن تومرت: كتاب أعز ما يطلب ص 165. الجزائر1903.

(2) المرجع السابق ص 166 ـ 169.

(3) فلسفة ابن رشد. مرجع سابق. مقال الدكتور حامد طاهر ص 153.

المستحيل فعلى ثلاثة أقسام: قلب الحقائق ونقض الحقائق وبطلان الحصر. أما الجائز فهو متردد بين الواجب والمستحيل وهو جائز في حقنا وعند الله واجب[1]. ومعنى هذا في تقديري هو أن الجائر هو ما سوف يسميه ابن رشد بالجائز الطبيعي ويستخدم في توضيحه المثال نفسه الذي استخدمه ابن تومرت أي جواز نزول المطر أو عدم نزوله، ويقول عنه ابن تومرت إنه واجب إلهياً.

ولعلنا نجد إشارة عند ابن تومرت تنتقد «الذين ذهبوا إلى أن الشريعة لا حكمة فيها، وأنها ليست على سنن العقل جارية، طعناً فيهم في الدين وجهلا بَحكمة الله تعالى»[2] بما يعني أن الشريعة تجري على سنن العقل. وأشير آخيراً إلى دحض ابن تومرت لمبدأ قياس الغائب على الشاهد وهو الرأي الذي سيتمسك به ابن رشد ويصبح مبدأ من أهم المبادىء العقلية عنده.

خلاصة الأمر أننا لا نستطيع أن نقلل من الجانب العقلاني عند ابن تومرت الذي كان فكره إرهاصاً بالعقلانية الرشدية، ولعل كتاب ابن رشد شرح عقيدة الإمام المهدي [أي ابن تومرت] أن يكون حاسماً في تحديد ذلك، ولكنه في حدود علمي كتاب مفقود للأسف.

ولا شك أخيراً في آن هذه الدراسة المقارنة التي قام بها الدكتور حامد تفتح الباب أمام دراسة مقارنة أخرى. ولكن يبقى السؤال عن حقيقة عقلانية ابن رشد. لقد أكد الدكتور حامد في مقارنته بين فلسفة ابن تومرت وفلسفة ابن رشد، أن ابن رشد قام بإعلاء العقل، وأقام الصلة بين القوانين البرهانية للعقل وبين أحكام الشريعة متطلعاً أن يثبت للناس أن الشريعة الإسلامية هي في المقام الأول شريعة العقل، وأن فلسفته قد صمدت برغم ما تعرضت له من عداء واضطهاد واستمرت حتى عصرنا الراهن. ولهذا أكاد أرى أن مفهوم العقلانية الرشدية عند الدكتور حامد يتراوح بين القياس البرهاني والتوافق مع الشريعة وفي تقديري كما سبق أن ذكرت في قراءتنا لدراسة الدكتور صبحي أن العقلانية الرشدية لم تنحصر في القياس البرهاني وأن التوفيق بين الشريعة والدين لم يكن هدفه، بعد ما كان هدف تحديد قمة العلاقة لم يكن يعني إلغاء الاختلاف بينهما.

---

(1) ابن تومرت: المرجع السابق ذكره ص 191.
(2) المرجع السابق ص 161.

مع دراسة الدكتورة زينب محمود الخضيري لـ «مشروع ابن رشد الإسلامي[1] والغرب المسيحي». ننتقل إلى رؤية مختلفة تماماً عن أغلب الرؤى الأخرى في هذا الكتاب. فعلى حين آن الاتجاه العام لهذه الرؤى أن جوهر فلسفة ابن رشد هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة، فإن الدكتورة الخضيري تذهب إلى أن جوهر المشروع الرشدي هو الفصل بين الشريعة والفلسفة. فبالرغم من أن قضية العلاقة بين الشريعة والفلسفة هي قضية ميتافيريقية في المقام الأول من حيث الظاهر ـ كما تقول ـ ولكنها أيضاً قضية مرتبطة بشدة بالجانب السياسي للإسلام. وهذا الجانب السياسي هو الذي كان المرتكز لمعالجة ابن رشد لهذه القضية. وهذا في رأي الدكتورة الخضيري الجديد الحق الذي أتى به ابن رشد. وعلى هذا ففلسفة ابن رشد ليست كما يقول أغلب الدارسين العرب مؤسسة على التوفيق بين الشريعة والفلسفة، كما أن قيمتها ليست كما يقول بعض المؤرخين الغربيين في كونها شرحاً أميناً لأرسطو. هذه هي الأطروحة الأساسية لدراسة الدكتورة الخضيري، وإن تضمنت الأطروحة بعض الإضافات العلمية مثل اكتشاف ازدهار الفلسفة الرشدية في شرق أوروبا في القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.

إن موقف ابن رشد كما ترى الدكتورة الخضيري هو موقف الفيلسوف المسلم الذي عانى من أزمة حضارية ورأى أن من واجبه أن يشارك في حلها وأن يلعب دوراً في ذلك. فلقد استأثر علماء الكلام والفقهاء بالحياة السياسية والفكرية وانفردوا بحق تفسير العقيدة باعتبارهم حماتها وورثة الأنبياء واستأثروا بحق تحديد مفاهيم المجتمع وقيمه[2]. ولهذا حاربوا الفلسفة التي كانت المصدر الثاني للفكر والقيم في المجتمع الإسلامي آنذاك مما أدى إلى تدهور شامل. تأسيساً على هذا ـ كما ترى الدكتورة الخضيري ـ كان لا بد للدولة الموحدية أن تؤكد هويتها وسلطتها بالاستعانة بسلطة العقل في مواجهة سلطة الفقهاء. وكان السبيل إلى ذلك هو الفصل الصارم بين الفلسفة «العلم» وبين الفكر الديني الذي كان عليه أن يقتصر على العناية بالعقيدة في بساطتها الأولى[3]. ولم يكن حماس ابن رشد لفلسفة أرسطو حماساً لنظرياتها وحقائقها ـ كما تقول الدكتورة الخضيري ـ وإنما كان حماساً لمناهجها وقوامها العقل. وهكذا أصبحت الفلسفة العقلية الدعامة التي تقوم عليها دولة

(1) كتاب «فلسفة ابن رشد» ص 145 ـ 161.
(2) المرجع السابق ص 153 ـ 154.
(3) المرجع السابق ص 151.

الموحدين. ولم يكن هذا الموقف موقفاً فردياً يتبناه ابن رشد وحده بل كان موقف مؤسسة الحكم متمثلة في الخليفة يعقوب بن يوسف والفيلسوف ابن طفيل اللذين أقترحا على ابن رشد تلخيص وشرح كتب أرسطو لتفسير الفكر العقلاني للناس. وهكذا كان المشروع الفلسفي الرشدي ضرورة مجتمعية سياسية وإن كانت مسؤولية صياغة هذا المشروع هي مسؤولية فردية قام بها ابن رشد. ولهذا فعندما أخذت تتغير الظروف السياسية سرعان ما تخلت المؤسسة الحاكمة عن المشروع، فكان حرق كتب ابن رشد ونفيه.

المهم أن الإضافة الحقيقية التي أضافها ابن رشد للفكر الفلسفي كما تقول الدكتورة الخضيري هي تفرقته الدقيقة بين الفكر الديني والعقيدة، أي تفرقته الدقيقة بين ما وضعه العقل الإنساني لتأويل العقيدة وبين العقيدة نفسها[1] وترى الدكتورة الخضيري أن الموقف الفلسفي الرشدي عندما انتقل إلى الفكر السياسي المسيحي، قام الآخذون به بتكييفه مع ظروف حضارتهم وعصرهم. على أن الجوهري فيه كان هو محاولة الحد من سلطان رجال الدين، أي الحد من السلطة الدينية والفصل بينها وبين السلطة السياسية، لأن أي دمج للسلطتين ستكون نتيجته الحتمية طغيان السلطة الدينية على السلطة السياسية[2]. وتنتهي دراسة الدكتورة الخضيري بإشارة سريعة إلى أن لابن رشد فلسفة في التاريخ يمكن استخلاصها من نظريته من وحدة النفس العاقلة في كل الجنس البشري، وهو ما يترتب عليه اعتقاده بأن الجنس البشري يساهم أفراده على مر التاريخ في بناء الحقيقة الواحدة الكلية[3]. وتكتفي الدكتورة الخضيري بهذه الإشارة السريعة البالغة الأهمية فضلاً عن إشارتها السريعة كذلك إلى ضرورة العناية بالناحية الفقهية في فكر ابن رشد التي لم تتحقق حتى اليوم، والتي ستقدم ـ كما تقول ـ تأويلات جديدة تماماً لنسق ابن رشد الفلسفي[4].

ولعل هذه الإشارات الأخيرة تكشف بذاتها عن أن دعوة ابن رشد للفصل بين الشريعة والفلسفة ليست هي وحدها جوهر المشروع العقلاني لابن رشد، وإنما قد تكون من أبرز جوانب هذا المشروع. ولكن لا شك أن النسق الفلسفي العام لابن رشد ما يزال يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتجديد. على أن الدكتورة الخضيري

(1) المرجع السابق ص 158.
(2) المرجع السابق ص 160.
(3) المرجع والموضع نفسه.
(4) المرجع نفسه ص 161.

بدراستها هذه قد أضاءت عدة أمور في محاولتنا التعرف على معالم العقلانية الرشدية. الأمر الأول ـ كما ترى الدكتورة الخضيري ـ هو أن جوهر الفلسفة عنده هو المنهج لا المذهب. أما الأمر الثاني فهو موقفه السياسي العملي الذي أفضى به إلى القول بالفصل بين الدين والفلسفة أو بين الدين والعقل. أما الأمر الثالث فهو أنه ليس صاحب رؤية فلسفية نهائية مغلقة وإنما صاحب رؤية ذات بعد تاريخي إنساني شامل يشارك في صياغته أفراد الجنس البشري على مر العصور. وهذه الأمور الثلاثة تغني بغير شك مفهوم العقلانية عند ابن رشد وإن تكن ما تزال في حاجة إلى مزيد من التحديد.

والدراسة التالية هي دراسة الدكتور عاطف العراقي عن «ابن رشد في فكرنا العربي المعاصر»[1] وقد قدم الدكتور العراقي في هذه الدراسة عرضاً تفصيلياً لفلسفة ابن رشد العقلانية ذات النزعة النقدية على حد قوله، داعياً إلى الاستفادة من تراثه في فكرنا العربي المعاصر. وكنت في الحقيقة أتمنى لو جاءت هذه الدراسة في مدخل الكتاب، فهي دراسة افتتاحية دفاعاً عن عقلانية ابن رشد وتأكيداً لها. لعل الدكتور العراقي أراد أن يفسح الكتابة للدارسين مكتفياً بكتابيه القيّمين «النزعة العقلية عند ابن رشد» و «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد». ففي نهاية كتابه «النزعة العقلية عند ابن رشد» يحدد عقلانية ابن رشد في النقاط التالية[2]:

1 ـ إن نظريته في المعرفة ترتفع من المحسوسات إلى المعقولات.

2 ـ إن مذهبه في العقل والوجود يقوم على الارتباط بين السبب والمسبب ورد كل شيء في العالم إلى أسباب تدرك بالعقل.

3 ـ آراؤه عن العقل والإنسان تقوم على أساس التسليم بنواميس الكون والاعتراف بالخصائص الضرورية لكل شيء وتأثير الإنسان في حوادث العالم، ونزعته في مجال العقل والله تستند إلى البرهان.

4 ـ أدلته على وجود الله ترد كل موجود إلى أسبابه المحددة وتربط بين أجزاء الكون برباط ضروري محكم وتستند إلى تقرير مبادئ الحكمة والغائية.

5 ـ كما تتجلى نزعته العقلية في تفضيله الأدلة البرهانية على الأدلة الخطابية

---

(1) المرجع السابق ص 165 ـ 177.

(2) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد: ص 361، 362. دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1982.

والجدلية وقوله بقوانين التأويل، كما تجلت نزعته العقلية في دراسته لخلود الروح وفلسفة الموت وبعث الرسل.

وهي عناصر أساسية في عقلانية ابن رشد سواء من حيث المنهج أو المذهب، وإن كانت تحتاج إلى أن تنتظم في نسق موحد وأن تتحدد فيها ركائزها الأساسية.

ننتقل بعد ذلك إلى دراسة الأستاذ سعيد زايد عن «ابن رشد وكتابه تهافت التهافت»[1].

يبدأ الأستاذ سعيد دراسته بإحصاء دقيق لتراث ابن رشد من جوامع وتلاخيص وشروح ومختصرات في الفقه والكلام والمنطق والفلسفة. ثم يعرض لكتاب «تهافت التهافت» ملخصاً أبرز قضاياه الأساسية كقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، وقضية الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية، ثم يعرض للأقوال الثلاثة التي كفر بها الغزالي القائلين بها. ونتبين من تلخيص الأستاذ سعيد أنه من القائلين بأن فلسفة ابن رشد تقوم على التوفيق بين الشريعة والفلسفة أو بين الدين والعقل، وأن الوحي ـ كما جاء في نص من نصوص ابن رشد ـ يتمم ما عجز عنه العقل. يقول ابن رشد «إن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحي» ويستخلص الأستاذ سعيد من هذا أن الإيمان والمعرفة العقلية شيء واحد عند ابن رشد[2]. على أنه ينتهي من دراسته مؤكداً أن المنهج الذي اتبعه ابن رشد في فلسفته كلها هو: «المنهج العقلي الدقيق، فقد كان يرى أن للفيلسوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به أن يشترك في حياة العقل الفعال وأزليته»، مشيراً بهذا النص إلى كتاب ليون جوتيه عن ابن رشد[3]، مع أن جوتيه ـ كما هو معروف ـ في دراسته لكتاب «فصل المقال» لابن رشد انتهى إلى القول بأن ابن رشد جعل الدين تابعاً للفلسفة. وهذا ما لا يستقيم مع مفهوم الأستاذ سعيد حول وحدة الإيمان والمعرفة عند ابن رشد. وقد يحتاج الأمر إلى مزيد من الوضوح. على أن الدراسة بشكل عام دراسة جادة وتستوعب العناصر الأساسية لفلسفة ابن رشد، وهي تؤكد في النهاية على عقلانية ابن رشد ـ كما ذكرنا ـ ولكنها

(1) فلسفة ابن رشد: سبق ذكره ص 181 ـ 200.
(2) المرجع السابق ص 192.
(3) ليون جوتيه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ـ ملحق «نظرية ابن رشد والفلاسفة المسلمين في التوفيق بين الدين والفلسفة» ترجمة محمد يوسف موسى. دار الكتب الاهلية ـ 1945، ص 190.

لا تحدد معنى دين العقل والبرهان، أو حدود العقلانية ودلالتها عند ابن رشد.

ومع الدكتور علي عبد الفتاح المغربي ننتقل إلى دراسة علمية مقارنة عن «مفهوم التأويل بين الأشعرية وابن رشد»[1]. والدراسة تكشف عن مدى الدقة العقلية والعلمية التي توخاها ابن رشد في التأويل إدراكاً منه لخطورته ولأهميته معاً.

ولهذا كان آحرص من الأشاعرة في استخدام التأويل كما يقول الدكتور علي عبد الفتاح. فقد حدد له قواعده ومبادئه وميّز بين الحالات التى يجوز فيها التأويل والحالات التي لا يجوز فيها، بل ميز كذلك بين من يجور معهم ولهم التأويل ومن لا يجوز لهم. بل لعله توقف عن التأويل في أمور حتى لا يلغي دافعاً من الدوافع التي تنشط الناس على العمل وحسن السلوك. هدا على حين أن الأشاعرة أطلقوا التأويل وأشاعوه من الناحية العملية بين الناس جميعاً. وفضلاً عن هذا فقد كان ابن رشد في تأويله متسامحاً مع المختلفين معه، يسعى لكشف أوجه الاتفاق والتلاقي الممكنة، وكان موقفه التأويلي يجمع بين ثقافته الفقهية وثقافته الفلسفية. والواقع أن هذه الدراسة المقارنة القيمة للتآويل بين الأشاعرة وابن رشد تكشف بعداً من أبعاد عقلانية ابن رشد. فعقلانيته التأويلية لا تقوم فحسب على وجود باطن وظاهر في الدين، وإنما تقوم كذلك على أساس موضوعي هو وجود تفاوت بين مدارك البشر، لا بد من مراعاته. ولهذا فعقلانيته ليست عقلانية نظرية مجردة رغم تطلعها إلى البرهانية اليقينية. وإنما هي كدلك ذات عمق عملي مسؤول، فيه إدراك ومراعاة لما بين الناس من اختلاف في مدارك العقول، واحترام هذا الاختلاف، والحرص على آلا يتعارض التأويل مع ما تقتضيه ضرورات العمل واستقرار المجتمع، والبعد عن التشويه العقلي، فضلاً عن التسامح بين الأفكار المتعارضة، والحرص على اكتشاف ما هو مشترك بين هذه الأفكار. وهكذا، فإن هذه الدراسة القيمة رغم أنها محدودة بحدود المقارنة بين التأويل الأشعري والتأويل الرشدي فإنها تضيف بعداً عملياً ومجتمعياً وأخلاقياً وذرائعياً إلى أبعاد العقلانية الرشدية فضلاً عن البعد التاريخي والسياسي الذي أبرزته لنا من قبل دراسة الدكتورة الخضيري.

ومع الدكتورة زينب عفيفي شاكر ننتقل إلى جانب عملي آخر في فلسفة ابن رشد هو مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد[2] ولعل معالجة ابن رشد لمشكلة

(1) فلسفة ابن رشد: سبق ذكره: ص 203، 236.
(2) المرجع السابق ص 241 ـ 260.

الحرية أن تكون من آبرز وألمع الإضافات العقلية في الفكر العربي الإسلامي. وقد استطاعت الدكتورة زينب شاكر في دراستها لمشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد أن تبرز الأسس الموضوعية التي أقام عليها ابن رشد مفهوم الحرية، وبالتالي أعطى لقضية القضاء والقدر بعداً جديداً. فلقد ربط ابن رشد بين الإيمان بالقضاء والقدر ونظريته في السببية التي هي بدورها مناط العقل عند ابن رشد (فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل)، كما ذكر في كتابه «تهافت التهافت»[1]. لقد رفض ابن رشد آراء الجبرية الذين يقولون بأن أفعال الناس ليست من صنعهم وإنما من خلق الله، مستندين في هذا إلى قدرة الله المطلقة، كما رفض آراء المعتزلة القائلين بالاختيار مستندين في ذلك إلى العدالة الإلهية، إذ إن عدل الله يقتضي ألا يكلِّف إلا من كان حراً، كما رفض آراء الآشاعرة القائلين بحل وسط بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار هو قولهم بالكسب. فالله بحسب هذا القول يكسب الإنسان القدرة على أن يحقق إرادته. وإذا كان الرأيان الأول والأخير لا يختلفان ـ من حيث الجوهر ـ في تغييب إرادة الاختيار فإن الموقف المعتزلي ـ وإن اتسم بطابع الاستقلال الذاتي وحرية الإرادة ـ فإن هدفه كان مجرد الربط بين الفعل والجزاء، ولكنه لا يقدم تفسيراً لا لطبيعة الفعل نفسه من ناحية ولا لحقيقة القضاء والقدر من ناحية أخرى ـ وهنا يقدم ابن رشد تفسيره العقلي الموضوعي للحرية الإنسانية فالفعل الإنساني عند ابن رشد ليس فعلاً عشوائياً وإنما هناك قيود وحدود وضرورات تتمثل في السببية التي تسود عالم الموجودات جميعاً الطبيعية منها والإنسانية. فلكل شيء طبيعة تخصه، كما كان يقول ابن تومرت وكما يؤكد ذلك ابن رشد. ولهذا تختلف الأشياء وتتفاوت.

وهي ليست مستقلة عن بعضها البعض وإنما تقوم بينها علاقة السببية التي تتشكل منها نواميس وقوانين الوجود والكون عامة. والفعل الإنساني مشروط بعلاقة السببية بين القوانين داخل الإنسان، والقوانين خارجه. ولهذا فالحرية محكومة بهذه القوانين التي سنها الله للكون والتي تجري على نظام محدد. وعلى هذا ـ كما تقول الدكتورة زينب شاكر ـ فإن أفعالنا ليست اختيارية مطلقة وليست إجبارية مطلقة، وإنما تجمع بين الاختيار والجبر. ويقول ابن رشد «لما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود ونظام منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها

(1) ابن رشد: تهافت التهافت. القسم الثاني. 785 دار المعارف 1965.

بارئها عليه، كانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم إلا بموافقة الأسباب التي من الخارج. فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود (....) وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من الخارج وكل مسبب مكوّن من أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محددة مقدرة (....). والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله لعباده[1]. والواقع أن ابن رشد قد جعل من القضاء والقدر الضرورة الموضوعية التي تصدر الحرية الإنسانية عنها، لا في تناقض معها وإنما في توافق ومراعاة لها. أي أنه أقام القضاء والقدر على أساس موضوعي واقعي. ولعل ابن رشد كان سابقاً في هذا مفهوم العلاقة بين الحرية والضرورة عند كل من سبينوزا وهيجل. إلا أن هذا المفهوم العقلاني الموضوعي للحرية عند ابن رشد مرتبط بأمرين آخرين: أولهما هو إقامة الأخلاق على أساس موضوعي وثانيهما هو اتخاذ هذه الحرية الموضوعية مرتكزاً ضرورياً للعمل السياسي ولتحقيق العدل بين الناس. وهكذا نستطيع القول بأن الحرية كمفهوم نظري عند ابن رشد يتأسس على الموضوعية الأنطولوجية من ناحية، ويتأسس عليه السلوك الأخلاقي والسياسي والعدل الاجتماعي من ناحية أخرى. إنه يجمع بين ثنائية الحرية والضرورة، وثنائية الطبيعي وما وراء الطبيعي وثنائية الذاتي والموضوعي. وبهذه الدراسة عن مفهوم الحرية عند ابن رشد تزداد معرفتنا بهذه الثنائيات المتضايفة التي تسهم في تغذية مفهوم العقلانية الرشدية.

على أننا مع الدكتورة نبيلة ذكري زكي نرتفع من هذا الجانب الإنساني في فلسفة ابن رشد إلى الحاسب الإلهي في فلسفته. ففي دراستها لـ «ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية»[2]، تقوم الدكتورة نبيلة ذكري بمتابعة تفصيلية دقيقة لمدى تأثر ابن رشد ببعض فلاسفة اليونان في مختلف جوانب فلسفته الإلهية، وإن كانت تركز على الأثر الأكبر لأرسطو في حدود منهجه العقلاني أساساً مع تحديد الفروق بينهما التي ترجع ـ كما تقول ـ إلى حرص ابن رشد على التوفيق بين الشريعة والفلسفة. فابن رشد كما تقول بحق لم يكن مجرد شارح لأرسطو وإنما أضاف أفكاراً جديدة. ولقد تابعت الدكتورة ذكري شروح ابن رشد على أرسطو مبينة منهجه العقلاني في هذا الشرح ثم أخذت تعرض للمؤثرات اليونانية في فلسفة

---

(1) ابن رشد: «مناهج الأدلة» ص 226 ـ 227 نقلاً عن دراسة الدكتورة زينب شاكر في الكتاب ص 252 ـ 253.

(2) كتاب ابن رشد: السابق ذكره ص 265 ـ 294.

ابن رشد، وفي مقدمة تلك المؤثرات مشكلة قدم العالم وما تتضمنه من مفهومي الأزلية والأبدية، وارتباطهما بالقوة والفعل والحركة المستمرة. ثم تنتقل بعد ذلك إلى المؤثرات اليونانية في أدلة وجود الله واستعانة ابن رشد ببعض الأفكار الأرسطية في قوله بهذه الأدلة مثل فكرة الحد والبرهان والقوة والفعل والسببية، ورفض المصادفة والاتفاق. ثم مشكلة الذات والصفات التي استند إليها ابن رشد كذلك على بعض جوانب من فلسفة أرسطو، ومشكلة الخير والشر والقضاء والقدر وفكرة الجواهر والأعراض ومشكلة خلود النفس وإن كان حل هذه المشكلة يقترب من رأي افلوطين كما تقول الدكتورة ذكري.

وتكاد فلسفة ابن رشد الإلهية بحسب هذه الدراسة أن تكون صدى للفلسفة الإلهية الأرسطية مع بعض تعديلات بما يتفق مع الدين الإسلامي وهي قضية تحتاج إلى مناقشة وقد سبق أن أشرت إليها في قراءتي لدراسة الدكتور زيدان وإن كان هذا المجال لا يسمح بها. وخاصة أن هدفنا هو تحديد دلالة العقلانية في فلسفة ابن رشد، وتتمثل العقلانية الرشدية في هذه الدراسة في ثلاثة أبعاد أساسية: البعد الأول هو استخلاص المعاني الكلية من المحسوسات. والبعد الثاني هو الذي يتخذ شكل القياس البرهاني، الذي هو إثبات نتيجة يقينية من مقدمات يقينية. والبعد الثالث هو سيادة مبدأ العلية هذا إلى جانب المنهج الذي اتبعه في شرح أفكار أرسطو وعرضها، وإن كانت عقلانية متداخلة مع نزعته الدينية.

على أن الملاحظ أن الدكتورة ذكري لم تبين لنا ما ذكرته في البداية من أن ابن رشد أضاف جديداً إلى أرسطو، فدراستها تكاد لا تشير من قريب أو من بعيد إلى أي إضافة.

وبانتقالنا إلى دراسة الدكتور سعيد مراد عن «ابن رشد بين حضارتين»[1]، نكاد ننتقل إلى دراسة مناقضة تماماً للدراسة السابقة. ودراسة الدكتور سعيد تعد بحق - على حد تعبيره - مسيرة ممتدة من دخول الإسلام الأندلس، إلى ظهور ابن رشد، بهدف تحديد معالم الموروثات الحضارية والتراكمات الثقافية العربية الإسلامية المختلفة التي شكلت عقل ابن رشد. وتبدأ هذه المسيرة بالتعرف على بنية ابن رشد الفكرية، من حيث النشأة، ثم تنتقل منها إلى الإطار العام للحضارة العربية الإسلامية في تجلياتها السياسية والاجتماعية والثقافية، مع الحرص على عرض

(1) المرجع السابق ص 301 ـ 355.

الدور الذي قام به ملوك الطوائف في كل مدينة من مدن الأندلس على حدة، لتنتهي إلى دولة الموحدين للتعرف على فلسفتها السائدة وعلاقة ابن رشد بها.

ثم تتعرف تعرفاً تفصيلياً كذلك على مظاهر الحضارة العربية الإسلامية عامة في الأندلس فيما كانت تمتلئ به من مكتبات وأنشطة علمية وثقافية وفلسفية ودراسات دينية وفنون معمارية وآداب مختلفة. ثم تأخذ في تحديد عناصر الحضارة العربية الإسلامية في فكر ابن رشد في العلوم الدينية وفي الفلسفة، مع الإشارة السريعة أخيراً إلى اتصال الحضارة العربية الإسلامية بالحضارة الغربية اليونانية، فتعرض لحركة الترجمة وتحولها من الطابع الفردي إلى الطابع الجماعي، ومن المبادرة الذاتية إلى التوجه الرسمي بتشجيع الخلفاء والأمراء للمترجمين. ثم نتعرف على قصة تكليف خليفة الموحدين باقتراح من ابن طفيل لابن رشد بتلخيص كتب أرسطو على أن ابن رشد لم يقف عند حدود آراء أرسطو وإنما عرض آراء جديدة وطريفة ـ كما يقول الدكتور سعيد ـ من خلال الشروح والتلاخيص، ويختتم الدكتور سعيد دراسته المستفيضة بالتأكيد على حقيقتين: الأولى هي أن الثقافة العربية الإسلامية هي القاعدة الأصلية في تكوين العقل العربي الإسلامي لابن رشد. ولهذا يفسر الدكتور سعيد تكريسه لـ «قدر أكبر ومساحة أوسع» في دراسته للثقافة العربية الإسلامية «إذ إن الغالب على الدراسات وضع ابن رشد في إطار غربي أكثر من الإطار العربي الإسلامي وهذا خلف وقلب للمعايير» على حد تعبيره[1].

أما الحقيقة الثانية فإن ابن رشد عرف الفكر الغربي اليوناني وعاشه دارساً وناقداً وشارحاً معلقاً. إلا أن المنتج الذي أنتجته هذه الدراسات كان ذا طابع فريد ومميز. وقد تولد ذلك بفعل الاعتصار العقلي والمخاض الفكري الذي عاشه فيلسوف قرطبة من أجل الحقيقة ذاتها ووصولاً إلى الحق الذي جاهر بحبه له ذاته من غير نظر إلى قائله أو الاهتمام بعقيدة من يقول الحقيقة.

والملاحظ أن هذه الدراسة المستفيضة قد حرصت ـ كما يقول الدكتور سعيد نفسه ـ على إبراز الجذور العربية الإسلامية لفكر ابن رشد ولم تهتم إلا اهتماماً هامشياً بالأثر اليوناني الأرسطي في فكر ابن رشد على خلاف الدراسة السابقة كما ذكرنا من قبل. فنصيب الحديث عما يسميه الدكتور سعيد بالحضارة الغربية اليونانية لا يزيد على أربع صفحات وسبعة أسطر في دراسة تبلغ 54 صفحة. ولم يكن الأمر

(1) المرجع السابق: ص 355.

اعتباطاً وإنما هو رد فعل على الدراسات التي تضع ابن رشد في إطار غربي أكبر من الإطار العربي الإسلامي كما يقول الدكتور سعيد. ولا شك أن ابن رشد هو ابن الحضارة العربية الإسلامية وامتداد لتراثها. ولقد استطاع الدكتور سعيد أن يبرز هذا في دراسته التفصيلية. ولكنه في الجانب المتعلق بأثر الفلسفة اليونانية اكتفى بالأحكام العامة دون التحديد الموضوعي مما يكاد ينفي الأثر العميق للفلسفة اليونانية في الفلسفة العربية الإسلامية عامة وفى فلسفه ابن رشد بوجه خاص.

وهكذا، إذا كانت الدكتورة ذكري قد عالت في أثر أرسطو في إلهيات ابن رشد وإن استندت في أغلب الأحيان على مقارنة النصوص والأفكار، فإن الدكتور سعيد قد غالى في التهوين من الأثر الأرسطي، ولكن دون أن يستند في ذلك إلى دراسة مقارنة مكتفياً بالأحكام العامة. وأكاد أقول إن دراسة الدكتور سعيد مراد قد غلب عليها منهجياً طابع الايديولوجيا القومية ذات البعد الديني. لعل استخدامه لكلمة «الغربية» وصفاً للفلسفة اليونانية مما يدعم هذا الرأي. فهو استخدام حديث يعبر عن موقف ثقافي من الحضارة الغربية الراهنة. ومع تقديري للجهد الكبير المستفيض الذي قام به الدكتور سعيد، فإننا لم نستطع أن نتبين رؤيته المحددة لعقلانية ابن رشد بقدر ما تعرفنا على الجذور العربية الإسلامية لفلسفته عامة..

ومع الدكتورة ميرفت عزت بالي ننتقل إلى موضوع محدد هو «موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر»[1]. وبالرغم من أنه موضوع محدد فإن الدكتورة ميرڤت عزت حرصت أن تتبين معالمه في الجوانب المختلفة من فلسفة ابن رشد، الإلهية منها والطبيعية وما وراء الطبيعية. والحقيقة أنه موضوع إشكالي. ففي آيات القرآن الكريم ما يقول ظاهرها بأن الله هو الخالق لأفعال الناس خيرها وشرها وهو ما يقول به الأشاعرة، وفي آيات أخرى ما يؤكد وصف الله بالعدل والقسط ونفي الظلم عنه وهو ما يقول به المعتزلة. ولا يجد ابن رشد مخرجاً من هذا التناقض الظاهري إلا بضرورة تأويل الآيات. فالله بحسب تأويل ابن رشد هو الخالق حقاً للخير، والشر بما أودع في الناس من استعداد لفعل الخير والشر. على أن الله هو خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر لذات الخير أي من أجل أن يقترن به من الخير. وعلى هذا فإن خلق الله للشر إنما هو عدل منه. مثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وحود النار، ولكن

(1) المرجع السابق: ص 352 ـ 372.

وجودها يسبب فساداً في بعض الموجودات، «ولكن إذا قيس بين ما يعرض عنها من الفساد الذي هو شر وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو خير، لكان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً. على أن الدكتورة ميرفت عزت ترى مسألة الخير والشر مرتبطة بمسألة علم الله عند ابن رشد. فعلم الله عنده يختلف عن علم البشر. والله يعلم الأشياء بعلم واحد في الآزل والأبد. وعلمه لا يستمد من الموجودات لأنه الفاعل لها، وهو مدبر هذا الكون. ولهذا فكل ما في الوجود هو خير محض عن إرادته وقصده»[1]. أما الشرور فوجودها ضرورة لوجود الهيولى أي المادة في الكون. فالشر والخير موجودان ولا يمكن أن يكون وجود بدونهما. وهكذا ترتبط مسألة الخير والشر بمبدأ العناية الإلهية أي بالبنية الغائية للوجود. كما ترتبط كذلك بمشكلة السببية. وفي هذه الدراسة نتبين ارتباط القيم الأخلاقية كالخير والشر بالأسس الموضوعية لرؤية ابن رشد الفلسفية الشاملة. فالخير والشر موجودان، وكلاهما ضروري للآخر ضرورة موضوعية. وهما في وجودهما مرتبطان بالبنية السببية للكون من ناحية وبالبعد الميتافيزيقي للعالم القائم على غائية الكون والعناية الإلهية التي تشمله من ناحية أخرى. بهذه الرؤية الشاملة التي قدمتها الدكتورة ميرفت عزت لمشكلة الخير والشر، نتبين البعد العقلاني في معالجة ابن رشد للقيم الأخلاقية والسلوكية كما سبق أن تبينا هذا البعد العقلاني في معالجته لقيمة سلوكية أخرى هي الحرية في مقالة الدكتورة زينب شاكر.

ومع الدكتورة منى أحمد أبو زيد في دراستها عن «ابن رشد طبيباً»[2] ننتقل من الفلسفة الأخلاقية والسلوكية إلى الفلسفة الطبيعية. على أن هذه الدراسة لا تقتصر على الطب عند ابن رشد، وإنما تشير في البداية إلى علم الفلك عنده، والملاحظة المهمة التي تبرزها الدكتورة منى أبو زيد هي أن ابن رشد يقارب بين علم الفلك والفلسفة ويقارن بينهما، فيضع علم الفلك ضمن العلوم الفلسفية ويطبق بالتالي نظرياته عليه. وتشير إلى أن ابن رشد يرى أن هذا العلم يشارك فيه المنجم أي الفلكي - مع الفيلسوف الدارس للطبيعة. فالطبيعي والمنجم يشاركان في النظر في هذه المسائل. ولكن المنجم في الأغلب يشرح الكيفية، على حين أن الطبيعي يشتغل بتعليل ذلك. فلا يبعد أن المنجم في الأغلب يأتي بعلة غير العلة الطبيعية ولهذا تختلف كيفية التعليل التي يبحث عنها الطبيعي عن كيفية التعليل التي يبحث عنها المنجم.

(1) المرجع السابق ص 365 - 367.
(2) المرجع السابق ص 375 - 393.

ومن هنا نتبين أن التعليل هو أساس النظرية الفلسمية للطبيعة الفلكية. وهذا ما يعطي لها الطابع العلمي. وسوف نجد الأمر نفسه في هذه الدراسة عن الطب عند ابن رشد. فالطب عنده هو جزء من الفلسفة وهو يبحث فيه عن زاوية أموره الكلية لا الجزئية التي اهتم بها معاصره ابن زهر، ولهذا يقول ابن رشد في نهاية كتابه «الكليات»[1] بعد إشارته إلى ابن زهر «ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا إلى ذلك، بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج. وبالجملة، من تحصل له ما كتبناه من الآقاويل الكلية يمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداراة أصحاب الكنانيش في تفسير العلاج والتركيب»[2]. وبهذا القول يكاد ابن رشد يجعل الأقاويل الكلية هي العلم النظري للطب، ويقصر الكنانيش على العمليات العلاجية. ولهذا نجد في كتاب الكليات تعاريف لمختلف عناصر علم الطب، كما نراه يحتم معرفة المنطق وشروطه في طرق القياس والاستنتاج لكي يتمكن الطبيب من ممارسة مهنته. ولكنه في الوقت نفسه يحتم ضرورة الجمع بين القياس والتجربة، ويرى ضرورة تطبيق هذا بوجه خاص في محاولة تحضير الأدوية وطرق استخدامها ويضع شروطاً عملية محددة لاختبار الدواء ولتعاطيه. وهو يؤسس ذلك على رؤيته للاختلاف والتفاوت بين الأفراد في استجابتهم للدواء فضلاً عن اختلاف الظروف البيئية أو اختلاف الأجناس. وابن رشد لا يقف في هذا المجال موقف التلخيص أو العرض بالنسبة لمن سبقوه، بل يقوم بالمقارنة بين مختلف آراء الأطباء وينقدها أحياناً، وتلاحظ الدكتورة منى أبو زيد بحق الطابع الفكري الخالص في دراسات ابن رشد الطبية، فضلاً عن سعيه إلى ترسيخ أخلاقيات إنسانية في علم الطب مما يجب أن يتحلى به، إلى جانب اعترافه بفضل القدماء وتمسكه بالحقيقة العلمية دون النظر إلى طبيعة قائلها، والدعوة إلى واجب كل عالم ألا يتوقف عن التعلم. وخلاصة هذه الدراسة القيمة هي ما تكشفه من موضوعية علمية عند ابن رشد، لا تقف عند حدود القياس المنطقي البرهاني وإنما تمتد أساساً إلى ضرورة الاستئناس بالتجربة العلمية. وهكذا تضيف هذه الدراسة إلى مفهوم العقلانية عند ابن رشد هذين البعدين، البعد العلمي التجريبي الذي لا ينغلق في ثوابت نظرية نهائية، والبعد الأخلاقي الإنساني. ونأتي إلى آخر دراسات هذا الكتاب وهي دراسة للدكتور أبو الوفا التفتازاني باللغة الإنجليزية عن ابن رشد المتصوف. يبرز الدكتور التفتازاني في هذه الدراسة

---

(1) ابن رشد: كتاب الكليات.منشورات معهد الجنرال فرانكو ـ صورة للمخطوط.مطبعة الفنون المصورة. مراكش. المغرب.ص 29.

(2) كتاب ابن رشد السابق ذكره: ص 415 ـ 418.

المدرستين الفلسفيتين اللتين كانتا سائدتين في الأندلس في القرن الثاني عشر وهما المدرسة الفلسفية المشائية والمدرسة الإشراقية، ويشير إلى الاتجاه الصوفي الذي كان قوياً طوال القرنين السابقين وذلك نتيجة لانتشار رسائل إخوان الصفا ذات الاتجاه الأفلاطوني الجديد. ويشير د. التفتازاني إلى رفض ابن رشد للمنهج الحدسي الصوفي والإشراقي في المعرفة. على أن ابن رشد وإن كان ينكر على الصوفية قدرتهم على الحصول على معرفة طبيعة الحقيقة عن طريق تجربتهم الخاصة الحميمة، التي لا تتاح لغيرهم، فإنه كما يقول الدكتور التفتازاني كان موافقاً على الهدف الأخلاقي للتصوف. أي أنه كان ينكرهم أبستمولوجياً ويقبلهم أخلاقياً. وتنتهي الدراسة إلى أن النزاع بين الصوفية والفلاسفة يرجع في التحليل الأخير إلى التمييز بين الذوق واستخدام الحجج المنطقية. والدراسة بشكل عام تأكيد على الطابع العقلاني لفلسفة ابن رشد.

هذه هي خلاصة عامة لمختلف دراسات هذا الكتاب عن ابن رشد. ونستطيع أن نستخلص منها بعض الدلالات الأساسية للعقلانية الرشدية.

3 ـ دلالة العقلانية الرشدية في دراسات هذا الكتاب

لقد تبين لنا من قراءة فلسفة ابن رشد خلال قراءتنا لدراسات هذا الكتاب، أن هناك اختلافاً وتبايناً بين هذه الدراسات في رؤيتها لفلسفة ابن رشد. على أننا لو اقتصرنا على دلالة العقلانية الرشدية في هذه الدراسات لوجدنا أن أغلب هذه الدراسات تؤكد على الطابع العقلاني لفلسفة ابن رشد إلا أنها تكاد تقصر دلالة هذه العقلانية على منهج القياس البرهاني للحصول على معرفة يقينية.

وهي تراها كذلك كأداة معرفية لاستخلاص الكليات من المحسوسات، أو كمنهج لتأويل الشريعة بما يجعلها متوافقة مع العقل وإن كان هذا التأويل مقصوراً على الفلاسفة أو الراسخين في العلم.

على أن بعض الدراسات تبين الأساس الأنطولوجي للعقلانية الرشدية، وذلك بتأسيسها على مبدأ السببية والعلاقات الضرورية بين الأشياء، هذا فضلاً عن دراسات أخرى تكشف عن الطبيعة العملية للعقلانية الرشدية وذلك في ارتباطها بتجليات وممارسات ذات بعد تاريخي أو سياسي أو سلوكي أخلاقي أو تجريبي.

وتتسم هذه الدراسات السابقة في إدراكها للعقلانية، من حيث أنها محدودة

بحدود التجربة الإنسانية، ومشروطة بها دون أي ارتباط بقوة أخرى خارج هذه التجربة.

على أن من ناحية أخرى، هناك من الدراسات ما تتشكك في العقلانية الرشدية، بل تتشكك في مفهوم العقلانية عامة تأسيساً على تشككها في مبدأ السببية. ولهذا فهي ترفض الفلسفة الرشدية جملة، ونجد بديلاً عنها في الفلسفة الأشعرية. لكن هناك عدداً من الدراسات تسعى للتوفيق بين النقل والعقل، بين الإيمان الديني والعقلانية باعتبارهما وجهين لعملة واحدة. ولكن هناك أكثر من دراسة كذلك تكاد توحد بين الدين والعقل، أو على الأقل تجعل الدين مرتكزاً وأساساً للعقلانية عند ابن رشد، وهناك اتجاه يكاد يعطي للعقلانية الرشدية جذراً قومياً متميزاً ذا توجه ديني. هذه هي خلاصة عامة للقراءات المختلفة لفلسفة ابن رشد وموقفها من عقلانيته. وهي اجتهادات تعبر عن وجود تيارات منهجية وفكرية متنوعة في الدراسات الفلسفية في جامعاتنا. وهي ظاهرة صحية ومبشرة بغير شك لأنها تعبر عن الاستقلال والتنوع الفكري.

على أنه لكي تتم الفائدة من هذه الظاهرة الصحية لا بد من أن يجرى حوار بين بعضها البعض بدلاً من الاكتفاء بالتجاور في كتاب عن ابن رشد، أو بالتباعد في كتابات مستقلة. إن القيام بمثل هذا الحوار، ليس حول فلسفة ابن رشد فحسب، بل حول مختلف القضايا الفكرية والفلسفية والعلمية والاجتماعية والثقافية، سوف تتحقق به تنمية للحركة الفلسفية والفكر النظري عامة في جامعاتنا وعلى المستوى الثقافي العام في بلادنا.

واستلهاماً مني لما في هذا الكتاب عن ابن رشد من قراءات مختلفة متنوعة لفلسفته، وربما كمبادرة لفتح باب الحوار، أحاول بدوري أن أجتهد في الصفحات التالية لتحديد معالم العقلانية ومرتكزاتها في فلسفة ابن رشد.

4 ـ محاولة لتحديد معالم العقلانية الرشدية

في البداية، أحرص على تأكيد أمرين: الأمر الأول هو أن تحديد دلالة العقلانية عند ابن رشد أو عند أي مفكر أو فيلسوف، لا تكون بالوقوف عند بعض تعريفاته فحسب، وإنما بالدراسة لمجمل فلسفته، وبتحديد منهجه في معالجة القضايا والمشاكل المختلفة واكتشاف المرتكزات الأساسية لبنيته الفكرية.

ولست أزعم أنني سأقوم بهذه الدراسة الشاملة لفلسفة ابن رشد، ولمنهجيته،

وإنما سأكتفي، كمحاولة تمهيدية بتحديد بعض المرتكزات الأساسية التي تسهم في تشكيل الدلالة العامة للعقلانية الرشدية.

أما الأمر الثاني فهو أن الطابع العام للفلسفة في العصور الوسطى، سواء كانت في البلاد العربية الإسلامية أو في أوروبا، هو الطابع الديني. فالايديولوجيا الدينية كانت هي الايديولوجيا المسيطرة السائدة آنذاك. ولهذا فإن البحث في العقلانية عند فلاسفة ذلك العصر، لا يعني نفي الإطار الديني العام لفلسفتهم، كما أن هذا الإطار الديني العام لا ينفي القول بالعقلانية. وإنما تبقى القضية محصورة في تحديد طبيعة العلاقة بين الإيمان والعقل أو بين الدين والفلسفة عند هذا الفيلسوف أو ذاك، أي مدى ما يكون الدين موضوعاً من موضوعات الفكر الفلسفي، أو يكون الفكر الفلسفي موضوعاً من موضوعات الدين.

في ضوء هذا سأحاول تحديد دلالة العقلانية عند ابن رشد وبعض مرتكزاتها في إطار البنية العامة لفلسفته، أو ما يمكن أن نطلق عليه رؤيته الشاملة للعالم، وفي الإطار الديني العام السائد في عصره ومجتمعه.

وقد يكون من المفيد في البداية أن نحدد ما هو المقصود بالعقلانية، لا بالمعنى العام الذي حددناه في مستهل هذه الدراسة، وإنما كموضوع للدراسة. ولقد واجه المفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري هذا التساؤل في مستهل كتابه «نقد العقل العربي» في جزئه الأول عن «تكوين العقل العربي» ولقد اختار الدكتور الجابري الاستئناس بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين العقل المكوِّن أو الفاعل La Raison Constituante، والعقل المكوَّن أو السائد La Raison Constituée. الأول هو كما يقول لالاند نقلاً عن الدكتور الجابري «الملكة التي يستطيع بها الإنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء، مبادئ كلية ضرورية وهي واحدة عند جميع الناس» أما الثاني فهو «مجموع المبادىء والقواعد التي نعتمدها في استدلالتنا «وهي تختلف كما يقول من عصر إلى عصر. ولهذا فهي على حد قول لالاند نقلاً عن الدكتور الجابري أيضاً «منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية معينة، والتي تعطي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة»[1]. ولقد اختار الدكتور الجابري المعنى الثاني لتحديد تكوين العقل العربي. على أننا في حالتنا هذه، لا

(1) الدكتور محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي. دار الطليعة ـ بيروت ـ 1984. طبعة أولى. ص 15.

نسعى لتحديد تكوين العقل العربي عامة، وإنما تكوين عقل عربي واحد هو عقل ابن رشد في تجليه الفلسفي. وإن كنت أشك أن عقل ابن رشد كان يرتبط بمرحلة تاريخية معينة، فضلاً عن أنه كان يعبر عن نزعة أو اتجاه آنذاك مهما كان محدوداً أو مضطهداً، إلا أنه في النهاية ـ أو في دراستنا هذه ـ إنما يعبر عن فلسفة فرد هو ابن رشد. على أننا في حالة ابن رشد قد لا نكتفي بدراسته بالمفهومين اللذين حددهما لالاند للعقل، أي بالمفهوم الأول أي العقل من حيث إنه ملكة للمعرفة، لا بالمعنى المطلق وإنما في حدود مفهوم ابن رشد له، وبالمفهوم الثاني المعرفي أيضاً من حيث إنه منظومة من المبادئ والقواعد والمرتكزات والآليات التي تشكل الرؤية العقلانية الرشدية، وإنما سنحتاج في دراسة العقلانية الرشدية إلى دراسة عقلين آخرين لانجدهما في تعريف لالاند للعقل وإن كنا نجدهما في مذهب العديد من الفلاسفة، وأقصد بهما العقل بالمعنى الأنطولوجي، أي العقل كمعقولات متحققة في الوحود الطبيعي (وفي ما وراء الطبيعي كذلك في فلسفة ابن رشد)، والعقل بالمعنى العملي أي العقل في تجلياته في مجال السياسة والأخلاق والسلوك عامة. ولهذا سنحاول أن نحدد دلالة العقلانية الرشدية في المجال المعرفي والأنطولوجي والعملي، على أننا لن نخوض في تفاصيل عديدة وإنما سنكتفي بالإشارة إلى بعض العناصر الرئيسية. وسنبدأ بالعقل الأنطولوجي فلعله أن يكون الأساس الذي تستند إليه العقلانية الرشدية.

1 ـ الأساس الأنطولوجي للعقلانية الرشدية

في تقديري أن القاعدة الأساسية الأولى التي يرتكز عليها عالم ابن رشد هو مبدأ السببية. والسببية عنده ليست مجرد علاقة بين سبب ومسبب بل هي النسيج العام للوجود كله. إنها التشابك الكامل بين أشياء الوجود وأحداثه جميعاً والسببية في الوجود ليست نتيجة للعادة التي يولدها الاقتران والتساوق في الوجود كما يقول الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» كما هو معروف، بل هي ضرورة موضوعية متحققة في العلاقات بين الموجودات وفي فعل بعضها في بعض، وذلك بسبب اختلاف الطبائع بين الأشياء. فعلى حد تعبير ابن رشد في رده على الغزالي «من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم تكن له طبيعة تخصه، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد. وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا

شيئاً واحداً، لأن ذلك الواحد يسأل عنه: هل له فعل يخصه أو انفعال يخصه، أو ليس له ذلك؟».

فإن كان له فعل يخصه فههنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة. وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم[1]. فكل ما هو موجود، إما هو علة أو معلول. متى وجد المعلول وجدت العلة مع اطراد هده العلية في الماضي والحاضر والمستقبل كما يقول ابن رشد في كتابه تلخيص البرهان: «وعلل الأشياء الموجودة مع الأشياء هي في الأشياء الكائنة في الزمان الماضي والكائنة في المستقبل واحدة بعينها، أعني أنها بعينها للأمور الموجودة في الزمان الماضي والموجودة في الزمان المستقبل، وهي التي تجعل حدوداً وسطاً في البرهان»[2]. وسوف نتحدث عن هذه النقطة الأخيرة الخاصة بالحد الأوسط عندما نتحدث عن العقلانية المعرفية. وتأسيساً على هذه السببية الأنطولوجية السائدة في عالم ابن رشد ينتفي في هذا العالم التجويز، أي القول بأن جميع الموجودات ـ كما يقول الأشاعرة ـ جائزة في العقل أن تكون على ما هي عليه وعلى عكس ما هي عليه، وجائز أن تحرق النار أو لا تحرق دون أن يكون ثمة عائق يعوق فعلها. على أن ابن رشد يفرق بين هذا الجواز الذي يعني نفي الأسباب وبين ما يسميه الجواز في طبيعة الوجود، وقد سبق أن أشرنا إليه في عرضنا لدراسة الدكتور صبحي.ومثال ذلك الجواز في طبيعة الوجود هو قولنا أن المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل «ذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الوجود هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال في نرول المطر، فيقضي العقل قضاء كلياً وباتاً على أن هذه الطبيعة يمكن أن تتغير ولا يمكن أن تنفلت»[3]. وهنا نجد تفرقة رائعة عند ابن رشد بين التغيير في إطار مبدأ السببية وبين إلغاء هذا المبدأ كلية. كما نتبين كذلك إرهاصاً فكرياً بمفهوم الاحتمال كما سبق أن ذكرنا ونكتفي هنا بهذه الإشارة السريعة إلى أن السببية كنسيج مطرد شامل في عالم ابن رشد باعتبارها في تقديري الركيزة الأساسية لعقلانيته.وننتقل بعد ذلك إلى ركيزة أخرى قريبة من مبدأ العلية. وأكاد أتبين هذه

(1) ابن رشد: تهافت التهافت: القسم الثاني. ص 782 ـ 783. تحقيق سليمان دنيا.دار المعارف بمصر 1965.

(2) ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان : حققه المرحوم محمود قاسم. ص 160. الهيئة العامة للكتاب 1983.

(3) ابن رشد: الكشف عن ماهج الأدلة.المرحع السابق ذكره ص 111.

الركيزة في إحدى المقولات العشر، هي مقولة الإضافة. فمقولة الإضافة تكاد أن تكون المقولة الوحيدة التي تنداخل في مختلف مقولات الوجود، مما يكاد يشكل علاقة موحدة بين مختلف أنحاء الوجود، مع اختلاف نسب هذه العلاقة. فمقولة الإضافة توجد في مقولة الكم كالضعف والنصف والمساوي، إلى غير ذلك، كما توجد في مقولة الكيف كالشبيه والعلم والمعلوم، كما توجد في مقولة الأين، كالتمكن والمكان ، وفي مقولة متى كالمتقدم والمتأخر، وفي مقولة الوضع كاليمين واليسار، وفي مقولة آن تفعل وأن تنفعل كالفاعل والمفعول، وهي ـ كما يقول ابن رشد ـ قد تلحق سائر المقولات وهي بالجملة ـ كما يقول كذلك ـ من المقولات الأول ومن المقولات الثواني كالإضافة التي بين الجنس والنوع[1]. ويربط ابن رشد بين مقولة الإضافة ومقولة العلة أو السبب في قوله «النار علة، للأشياء النارية، ولكن كونها ناراً، غير كونها علة. ولذلك فهي من حيث هي نار في مقولة الجوهر، ومن حيث كونها علة في مقولة الإضافة»[2]. وليس شأن علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد ـ كما يقول ـ إلا أن ينسب أنواع الموجودات بعضها لبعض من جهة ما أن بعضها أسباب لبعض، حتى ينسب جميعها إلى أسبابها القصوى، ولهذا نسعى في هذا العلم كما يقول «أن نتأمل ذلك في جميع المقولات وننظر كيف ينسب بعضها إلى بعض في الوجود»[3] وهكذا فإن مقولة الإضافة تكاد تكون من الركائز الاساسية كذلك للرؤية العقلانية للعالم الرشدي في ارتباطها مع مبدأ العلية.

على أننا نجد في موقف ابن رشد من العلل ما يمكن أن يكون ركيزة أخرى من ركائز عقلانيته. فلا شك أن ابن رشد يذهب مذهب أرسطو في قوله بالعلل الأربع، الفاعلة والمادية والصورية والغائية. ولا شك كذلك في أنه في أكثر من موضع يؤكد على أن «السبب الغائي هو سبب الأسباب»[4]. فضلاً عن استخدامه هذا السبب الغاتي في تأكيده على بعض جوانب فلسفته كمبدأ العناية مثلاً في أدلته على وجود الله[5]. وبرغم هذا فإننا نلاحظ أن السبب الفاعل أو العلة الفاعلة هي العلة الأساسية في عالم ابن رشد. والحق، أنه بغير أولية العلة الفاعلة

(1) ابن رشد: كتاب ما بعد الطبيعة: الطبعة الأولى.ص 8.
(2) المرجع السابق ص 57.
(3) المرجع السابق ص 18.
(4) المرجع السابق دكره ص 45.
(5) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. مرجع سابق ص 61.

لانهدت بنية السببية التي تمسك بعالم ابن رشد. فالعالم الرشدي فعل، بل فعل مستمر. والله عند ابن رشد هو الفاعل الأول وهو مصدر الفعل المستمر في العالم. وهو في هذا على خلاف مع الإله الأرسطي في مسألة حركة العالم. فإله أرسطو محرك لا يتحرك وهو يحرك العالم بالعشق، أي هو علة غائية. أما الله عند ابن رشد فهو العلة الفاعلة الأزلية والمستمرة في فاعليتها وفي تقديري أن الأمر لا يفسر بتطويع الفلسفة الإلهية الرشدية للدين الإسلامي فحسب، فالقول بالعلة الفاعلة ركيزة أساسية للعالم الرشدي عامة وهذا تعبير عن اختلاف جوهري في المفاهيم الأساسية لكلا المجتمعين اليوناني والعربي الإسلامي. فالقول بالعلة الفاعلة كعلة أساسية في الفلسفة الأرسطية يتعارض ويتصادم مع بنية المجتمع اليوناني الذي كان يسوده النظام العبودي الذي كان العمل الأساسي فيه يقوم على عاتق العبيد. فهم الذين يعملون ويتحركون بالولاء والتبعية لأسيادهم، تماماً كعالم أرسطو الذي يتحرك بالعشق نحو إلهه. ولو جعل أرسطو العلة الفاعلة هي العلة الأساسية في عالمه بدلاً من العلة الغائية لانقلبت بنية المجتمع اليوناني وأصبح عبيده سادة.لقد كان كل العاملين بأيديهم في المجتمع اليوناني مواطنين من الدرجة الثانية حتى لو كانوا من عباقرة فن النحت. أما المجتمع العربي الإسلامي، فلم يكن مجتمع عبيد بل كان مجتمعاً يقوم على علاقات إنتاج مختلفة ومتقدمة عن المجتمع اليوناني العبودي، فضلاً عن أن رؤيته الدينية الإسلامية تتعارض في جوهرها مع النظام العبودي.ولهذا كان من الطبيعي أن تكون العلة الفاعلة هي العلة المهيمنة في عالم ابن رشد لما وراء الطبيعي والطبيعي على السواء. ولقد استند ابن رشد على مفهوم العلة الفاعلة للقول بدليل الاختراع في إثباته لوجود الله[1]. وبهذه الركائز، تبدو الدلالة العامة في عالم ابن رشد هي وحدته الطبيعية المتمثلة فيما يتسم به من نظام وترتيب وتنضيد وعلاقات ضرورية شاملة بين أشيائه وأحداثه. وهي ليست وحدة صوفية يتداخل فيها ما وراء الطبيعي بالطبيعي، كوحدة عالم ابن عربي أو كحلولية الحلاج، وإنما هي وحدة طبيعية، قوانينها من ذاتها بمقتضى مبدأ السببية، وإن تكن معلولة للسبب الأول الأزلي الذي هو مبدأ الفعل والحركة المستمرة.

هذه هي بعض الركائز الأساسية للعقلانية الأنطولوجية في فلسفة ابن رشد.وهي

(1) المرجع السابق: ص 61.

كما رأينا عقلانية محايثة أي متحققة في العلاقات بين موجودات العالم وفي بنيته العامة، وإن تكن معلومة لعلة أولى قديمة مفارقة. وهكذا يلتقي ما وراء الطبيعي بالطبيعي لقاء مختلفاً عن التداخل الصوفي أو الإشراقي. فهو لقاء يجمع بين المفارقة والمحايثة. وهذه الثنائية تشكل سمة أساسية من سمات العقلانية الرشدية، وسنجد هذه الثنائية في جوانب أخرى من البنية الفلسفية الرشدية.

2 ـ العقلانية الابستمولوجية

في مجال العقلانية الأبستمولوجية أو المعرفية سنجد جانبين للعقل، جانباً يشكل بنيته الذاتية ولهذا فهو أقرب إلى أن يكون ذا طبيعة أنطولوجية، كما نجد جانباً آخر يشكل وظيفة العقل كأداة للمعرفة. وهناك تمايز وتداخل بينهما في وقت واحد. وسنبدأ بالبنية الذاتية للعقل عند ابن رشد. على أننا لن ندخل في تفاصيل ما أضافه ابن رشد إلى تحديد أرسطو للعقل الذي كان تحديداً غامضاً ملتبساً، ولن ندخل كذلك في ما بينه وبين شراح أرسطو من اتفاقات واختلافات، ولن نخوض في تفاصيل الأقسام أو الوظائف المختلفة للعقل، من عقل هيولاني أو مادي وعقل مستفاد أو عقل بالملكة أو عقل فعال، مكتفين بعرض دلالة عامة مكثفة للعقل عند ابن رشد في حدود هدفنا في هذا التعليق الأخير للدراسة، أي تحديد دلالة العقلانية الرشدية.

العقل عند ابن رشد هو قوة من قوى النفس. والنفس هي أحد الأشياء الطبيعية في فلسفته، فهي موضوع للعلم الطبيعي، وهي صورة أو كمال للبدن. ولهذا فهي تشكل مع البدن شيئاً واحداً والعقل كما ذكرنا قوة من قوى النفس. على أنها قوة مختلفة عن بقية قوى النفس كالقوة النباتية والغازية من القوى المخالطة للبدن. أما العقل فإنه وإن كان محايثاً للنفس، ليس مخالطاً كهذه القوى الأخرى. لأنه لو خالط البدن فقد ماهيته وأصبح محدوداً بحدود الحس الذي يخالطه، وستكون حدوده المعرفية محدودة بحدود هذا الحس. ولن يكون قادراً على معرفة المعقولات أو معرفة ذاته.ولهذا فالعقل رغم محايثته للنفس فهو مفارق لها في الوقت نفسه ومفارقته للنفس تجعل منه عقلاً للنوع الإنساني كله، وتمكنه من تقبل كل المعقولات في الوجود. على أن العقل رغم أنه مفارق وشامل للنوع الإنساني كله، فهو عقل فردي، ذلك بمحايثته لأنه لو كان عقلاً للنوع الإنساني كله لما تنوعت وتفاوتت المعارف. ولو كان عقلاً فردياً فقط لما كانت هناك معرفة كلية أو علمية. ولهذا فالعقل الرشدي يجمع بين مفارقته للنفس ومحايثته لها في وقت واحد. وهذه

هي إشكاليته الخصبة وإضافة من إضافات ابن رشد الفلسفية[1].

من هذه الطبيعة الفردية النوعية، المحايثة المفارقة للعقل، ننتقل إلى وظيفته كأداة للمعرفة.إن مضامين العقل الرشدي ليست معارف فطرية، وليست سابقة على التجربة شأن المعرفة في النظرية الأفلاطونية التي تتحقق بالتذكر. إنما هي عند ابن رشد ثمرة التجربة. وهي كليات منتزعة من الموجودات الحسية والجزئية. والعقل ـ كما يقول ابن رشد ـ ليس هو شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب رفع العقل[2]. وهنا يلتقي الجانب المعرفي للعقل بالجانب الأنطولوجي للوجود «أما الترتيب الذي في العقل فينا ـ كما يقول ابن رشد ـ فإنه تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها»[3]. ويقول ابن رشد «العلم المخلوق فينا إنما هو أبداً شيء تابع لطبيعة الوجود.فإن الصادق في الشيء إنما على الحال الذي عليه في الوجود. فإن كان في هذه الممكنات علم ففي الموجودات الممكنة حال هي التي يتعلق بها علمنا»[4].

ويؤكد ابن رشد هذا المعنى في كتاب «ما بعد الطبيعة» بقوله: «يقال على الصادق وهو الذي في الذهن (.....) والوجود يرجع إلى هذين المعنيين فقط أي الصادق وإلى ما هو موجود خارج الذهن»[5]. ويقول في تلخيص النفس عن الإدراك العقلي: «إن الإدراك فيه هو المدرك ولذلك قيل: إن العقل هو المعقول بعينه»[6]. على أن العلم بالموجودات ليس تطابقاً مع جزئياتها «ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي، يفعله الذهن في الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد.فالكلي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كلي» (.....) والكلي «هو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة ولولا ذلك لكان إدراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات إدراكاً كاذباً (......) ذلك أن الطبيعة المعلومة (......) جزئية بالعرض وكلية بالذات. ولذلك متى لم يدركها العقل من

---

(1) قام الباحث المغربي الدكتور محمد المصباحي بدراسة هذه الاشكالية دراسة عميقة في كتابه «إشكالية العقل عند ابن رشد». المركز الثقافي العربي ـ بيروت 1988.راجع الفصل الأول من الكتاب.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت: مرجع مذكور سابقاً.ص 785 القسم الثاني.

(3) المرجع السابق ص 354 القسم الأول.

(4) المرجع السابق. القسم الثاني ص 796.

(5) ابن رشد ما بعد الطبيعة: مرجع مذكور سابقاً ص 5.

(6) ابن رشد: تلخيص النفس: مكتبة النهضة الطبعة الأولى: ص 77.

حيث ما هي كلية غلط فيها، وحكم عليها بأحكام كاذبة. فإذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية، أمكن أن يحكم عليها حكماً صادقاً والا اختلطت عليه الطبائع»[1]. وهكذا يلتقي المعرفي بالوجودي، ليشكلا الأساس الموضوعي للعقلانية المعرفية والوجدان عند ابن رشد، بل أساس اليقين عنده كذلك، بل التطابق بين وحدة الحقيقة ووحدة الوجود. فالبرهان بالجملة ـ عند ابن رشد ـ هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع[2]. هذا فضلاً عن التجاء ابن رشد إلى الجمع بين القياس والتجربة في بعض الصناعات مثل صناعة الطب وتحضير الأدوية كما لاحظنا في عرضنا للدراسة الخاصة بابن رشد طبيباً، وقوله في نهاية كتاب الكليات «إن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية».

ننتقل بعد ذلك وأخيراً إلى الجانب العملي من العقلانية عند ابن رشد.ونبدأ بمسألة قد تبدو بعيدة كل البعد عن الجانب العملي، وهي مسألة العلاقة بين الشريعة والفلسفة. وفي تقديري، أن ابن رشد لم يقصد بكتابه «فصل المقال»، التوفيق بين الشريعة والفلسفة أو بين الفكر الديني والفلسفة. ولم تكن جهوده في تحديد ما بينهما من اتصال، إلا تأكيداً على ما بينهما من انفصال. فالقول بالاتصال يتضمن الانفصال والتمايز. وليس التأويل الذي خص به الفلاسفة أو الراسخين في العلم إلا محاولة لإعلاء شأن العقل في مواجهة طغيان الفقهاء ورجال الدين دعماً لدولة الموحدين. ولهذا كان موقفاً سياسياً عملياً في المحل الأول في إطار رؤية عقلية للشريعة. ولست في حاجة هنا إلى إضافة شيء مكتفياً بما فصلته الدكتورة الخضيري في دراستها في هذا الكتاب، فضلاً عما تعنيه المناهج الثلاثة للموقف من الشريعة من أقيسة خطابية وأقيسة جدلية وأقيسة برهانية، من ذلك إدراك موضوعي للتفاوت بين القدرات الادراكية للنفس ومراعاة هذا، حرصاً على ضرورات التجانس الاجتماعي وضرورة توافر حوافز للعمل للعاديين من الناس وليس في الأمر تكريس لتمايز طبقي كما يقال تفسيراً لذلك. وكذلك الشأن فيما يتعلق بمسألة الحرية ومسألة الخير والشر. فلست في حاجة إلى تكرار ما جاء في دراسة الدكتورة زينب شاكر في مسألة الحرية ودراسة الدكتورة مير?ت عزت في مسألة الخير والشر. فمعالجة ابن

(1) تهافت التهافت: مرجع سابق. القسم الأول.ص 200 ـ 201.
(2) كتاب تلخيص البرهان :مرجع سابق ص 38.

رشد لهاتين المسألتين تستند إلى تفسير موضوعي. فالحرية عنده ـ كما سبق أن رأينا ـ ليست حرية مطلقة وليست قيداً مطلقاً وإنما هي مشروطة بضرورات إنسانية داخلية وضرورات موضوعية خارجية. إنها اختيار في إطار الضرورات مما يقربها من مفهوم سبينوزا وهيجل للحرية وكذلك الشأن في مسألة الخير والشر. فهما مرتبطان عند ابن رشد بالبنية السببية للكون من ناحية وبالبعد الميتافيزيقي للعالم القائم على الغائية والعناية الإلهية التي تشمله من ناحية أخرى.

وهكذا يتبين لنا الأساس الموضوعي الذي يعالج به ابن رشد القضايا ذات الطابع الديني والسلوكي والأخلاقي. كما تبين لنا من قبل، الأساس الموضوعي لرؤية ابن رشد الأنطولوجية والأبستمولوجية.

ولهذا يمكن القول في النهاية أن فلسفة ابن رشد هي فلسفة عقلانية موضوعية في إطار عصرها وثقافتها السائدة تقوم على ثنائيات متضايفة مثل ثنائية ما بعد الطبيعي والطبيعي وثنائية الأبستمولوجيا والأنطولوجيا، وثنائية المحايثة والمفارقة، وثنائية الضرورة والحرية وثنائية الكليات والجزئيات، وثنائية الشريعة والفلسفة وثنائية وحدة الوجود ووحدة الحقيقة وثنائية القدم والحدوث، إلى غير ذلك وما أجدر هذه الثنائيات بدراسة مستقلة. إلا أن المجال لا يسمح بذلك.

كلمة أخيرة

إن هذه المحاولة المتواضعة في تحديد معالم العقلانية في فلسفة ابن رشد، ليست إلا مقاربة تمهيدية، أقرب إلى التأملات العامة منها إلى الدراسة المدققة. على أن من الواضح أن عقلانية ابن رشد ليست بعيدة عن الدلالة العامة لمفهوم العقلانية الذي عرضنا له في مدخل هذه الدراسة. على أن فلسفة ابن رشد، ما تزال في حاجة إلى مزيد من الدراسات المعمقة لبنيتها الشاملة ـ وفي إطار تراثها وعصرها. لقد انتقلت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي فأسهمت بعقلانيتها في تفجير مرحلة حضارية جديدة، على حين أنها ما تزال محاصرة مجهضة في مجتمعاتنا العربية. وفلسفة ابن رشد ليست فلسفة ذات قيمة تاريخية فحسب، بل ما تزال لها قيمتها الفلسفية الباقية الحية الملهمة التي نتطلع إلى استلهامها وتمثلها تمثلاً عقلانياً نقدياً، في إطار مستجدات واقعنا وعصرنا، وخاصة في هذه المرحلة من تاريخنا التي نسعى فيها إلى تحقيق تنمية شاملة وتنوير عقلاني في بلادنا حتى نستطيع أن نواجه مستجدات وتحديات ومتطلبات عصرنا الراهن.

عقلانية ابن رشد ...

بين الإبداع والتبعية

يبدو أن شيئاً من الجدال مفيد بل ضروري حول ابن رشد، كما قالت د. يمنى طريف الخولي في مقالها «فلسفتنا بين المشرق والمغرب» في جريدة الأهرام.

قد أتوقف قليلاً في البداية عند قولها على لساني بأني أرى أن الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري دو موقف شوڤيني، لأنه يقول بأن فلسفة ابن رشد العقلانية كانت بمثابة قطيعة معرفية في المغرب عن مسار الفكر المشرقي الذي كان يتسم بالطابع البياني العرفاني. والواقع أن القارئ لبعض كتابات د. الجابري قد يستشعر هذا الإحساس الشو؟يني المغربي. ولكني في الحقيقة قد عبرت عن هذا الأمر بشكل مختلف في أكثر من دراسة. فقلت مثلاً في كتابي «الوعي والوعي الزائف» متسائلاً: «إلى أي حد يمكن القول بهذا الفصل الحاسم [ما أريد أن أفسره ايديولوجياً بايديولوجيا شوڤينية مغربية] بين الفكر الإسلامي في المشرق والفكر الإسلامي في المغرب؟. حقاً هناك فروق وخصوصيات بين الفكر هنا والفكر هناك من ناحية الملابسات الجغرافية والاجتماعية والتاريخية عامة »ولكن «ألا نجد اختلافاً يقره الجابري نفسه بين مكونات الفكر المغربي خلال مرحلة المرابطين وبين مكوناته خلال مرحلة الموحدين؟ ألا نجد بعض التيارات المغربية شبيهة بالتيارات المشرقية؟» إلى آخر نص طويل انتهيت منه إلى: «أن في رأي الجابري نوعاً من اللاتاريخية في تحديد وتحليل الظواهر أو نوعاً من التعميم التجريدي في تفسيرها». ولكن برغم ما قد يوحي به رأي الجابري من شوڤينية، ففي تقديري أن في رأيه اجتهاداً له أسانيده، التي تستحق الدراسة والحوار بعيداً عن الاتهام بالشوڤينية وخاصة أن د. الجابري فيلسوف جاد عميق التفكير ذو توجه قومي عروبي لا شبهة فيه، سواء اتفقنا معه أو اختلفنا. على أن هذه ليست القضية الأساسية التي تدفعني إلى الجدال «المفيد والضروري» مع الصديقة العزيزة والمفكرة المتميزة د. يمنى طريف الخولي. فالدكتورة الخولي تتفق مع رأي د. الجابري في أن ابن رشد هو جزء من خطاب عقلاني واقعي نقدي تميز به

الفكر العربي الإسلامي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين. وإن كانت تختلف مع قول د. الجابري بأن فكر ابن رشد يعد قطيعة معرفية مطلقة مع الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق. وهذا ما أتفق فيه مع د. الخولي تماماً. فما أكثر ما نستخدم مفهوم القطيعة المعرفية في أدبياتنا العربية على نحو يجعلها أقرب إلى مفهوم النفي العدمي اللاتاريخي. إلا آن موضع احتلافي مع د. الخولي هو أنها برغم إقرارها بعقلانية وواقعية ونقدية ابن رشد، سرعان ما تذهب إلى القول بأنه لم يتردد «في نحر كل غث وثمين رعته فلسفة المشرق إن كان يحمل أدنى شرك بالأرسطية» التي كان «متهوساً بها»، والتي كانت تطابق عنده العقلانية، وأنه جعل من أرسطو الفيلسوف الذي لا ينطق إلا بالحق المبين وأن حكمته هي أقصى حد يصل إليه العقل البشري، وأن هدف العاقلين هو الخلوص للأرسطية ومحاربة كل المتغيرات المتوالية. وتأسيساً على هذا، اعتبرت د. الخولي أن ابن رشد «هو أبلغ تعبير عن غياب التاريخ ومفهوم التقدم في تراثنا وحلول القهقرى محله». وكان ـ على حد قولها ـ «أقرب فلاسفة الإسلام لمعايير الآخر الغربي» وأصارح د. الخولي أنني ما قرأت في عصرنا الراهن حكماً متجنياً جائراً على ابن رشد مثل هذا الحكم. وأكاد أرى فيه انقلاباً فكرياً يغذيه المناخ الأصولي الديني السياسي الذي يسعى إلى السيادة في فكرنا العربي المعاصر، فضلاً عن أنه قد يكون رد فعل لتفاقم الهيمنة الرأسمالية العالمية على الخصوصيات الثقافية القومية.

ولكن من حق ابن رشد علينا أن نبين حقيقة إبداعه الباقي في فلسفتنا العربية الإسلامية، وفي الفكر الإنساني عامة.

فلم يكن ابن رشد مجرد شارح أو ملخص لأرسطو كما يقال.·وما أريد أن أكتفي بالقول بأنه أضاف إلى هذه الشروح والملخصات بما تتضمنه من قبول أو رفض لبعض أقوال أرسطو، وحوار مع مختلف شراح أرسطو من الفلاسفة والمفكرين اليونانيين، بل وبعض الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا والفارابي، فالأمر في تقديري أكبر من هذه الإضافات الجزئية على أهميتها. فابن رشد كبقية المفكرين الإسلاميين كان يؤمن بالحقيقة الواحدة. ولهذا لم يكن تبنّيه لبعض آراء أرسطو تبعية له، بل كان تبنياً لما كان يراه الحق العقلاني في هذه الآراء وخاصة في منهجها. ولهذا كان يستبعد من آراء أرسطو كل ما يعتقد أنه مخالف للحق لا من الناحية الدينية فحسب، بل من الناحية الفكرية والمنطقية والمنهجية عامة. وكان على حد قوله في مدخل كتابه «تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة» [قصدنا في هذا القول أن

نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة في علم ما بعد الطبيعة على نحو ما جرت به عاداتنا في الكتب المتقدمة].

أي أنه كان يتحيز من أقوال أرسطو ما يرى فيها الحقيقة وكان يضيف إليها ويعيد تصنيفها. وما أكثر إضافات ابن رشد إلى هذه الأقوال التي كان ينتزعها من أرسطو، وبخاصة إضافاته في مفهوم العقل، ومفهوم السببية، وعلاقة الله بالوجود، والموقف العقلاني التأويلي من الشريعة، وتوظيفه للعقل توظيفاً سياسياً لخدمة الخير والعدالة، فضلاً عن مفهوم الحرية ومفهوم الخير والشر، ورؤيته الكلية والتجريبية والأخلاقية للطب، إلى غير ذلك مما لا يتيح لنا هذا المجال التفصيل فيه. ولم تكن رؤيته للحقيقة مقصورة على الأرسطية ومحاربة لكل المتغيرات المتوالية كما تقول د. الخولي، بل كان يرى أن الحقيقة ملك للأجيال القادمة في كل العصور، للإضافة المتصلة إليها، مما يعطي للحقيقة عنده عمقاً تاريخياً متجدداً حقاً، لقد كان ابن رشد تلميذاً نابغاً لأرسطو ومخلصاً له، ولكنه كان في المحل الأول ابناً مبدعاً من أبناء التراث العربي الإسلامي.

ولم تكن فلسفته العقلانية نسقاً مغلقاً على ذاته، أو قوة تخلف وتقهقر كما تقول د. الخولي.

بل أسهمت هذه الفلسفة بشكل فعال في تطوير الفكر الأوروبي في القرن الثالث عشر وما تلاه، وفي نشأة عصر النهضة الأوروبية وظلت فلسفته حتى اليوم قوة إلهام وتنوير وتغيير رغم ما واجهته وما تزال تواجهه من اضطهاد ومحاصرة وتشويه.

ويبدو لي في النهاية أن د. الخولي لم تعد تفرق بين علم الكلام والفلسفة! إن الوحي في علم الكلام أو في العلوم الدينية عامة هو نقطة الإنطلاق في المعرفة ومعيار للحقيقة، على حين أن العقل بمعناه الشامل المتجدد هو نقطة الإنطلاق في الفلسفة ومعيار الحقيقة عندها. ومن الطبيعي والضروري أن يقوم في ثقافتنا المعاصرة فكر ديني أو علم كلام حديث متجدد، وأن يقوم كذلك في ثقافتنا فكر فلسفي دون أن يكون بالضرورة مناقضاً للدين، وإن اختلف مع الفكر الديني السائد أو مع بعض تجلياته.

على أن من أخطر الأمور على ثقافتنا، هو هذا الخلط بين الفكر الديني والفكر الفلسفي ففي هذا الخلط قضاء على عقلانية الفكر الفلسفي وحريته.

زكي نجيب محمود ناقداً لابن رشد

(1)

بين ابن رشد وزكي نجيب محمود وشائج فكرية ذات جذور تاريخية واجتماعية متقاربة، إذ لم يقف الأمر عند محاولة كل منهما بيان حدود الاتصال والإنفصال بين الإيمان والعقل، وإنما امتد إلى اتخاذ كل منهما العقل ـ على اختلاف رؤية كل منهما له ـ منهجاً لمواجهة ما يرين على مجتمعهما من تخلف فكري وما يسود فيه من فكر سلفي متعصب جامد، على اختلاف طبيعة هذا التخلف وهذه السيادة في اللحظة التاريخية التي عاشها كل منهما. ولهذا حرصت على أن تكون تحية التقدير والوداع لزكي نجيب محمود ـ كما ذكرت في الدراسة السابقة ـ في صورة مقال حول مفهوم العقل بينه وبين ابن رشد، أبيّن فيه ما بينهما من اتفاق واختلاف، على أني اقتصرت على دراسة العقل عندهما في دلالته النظرية المجردة ـ في هذه الدراسة رأيت أن أستكمل هذه الدراسة بدراسة أخرى لمفهوم العقل في التطبيق على القضية الأساسية التي شغلتهما وهي قضية العلاقة بين الإيمان والعقل. واتخذت مرتكزي في هذه الدراسة مقالاً للدكتور زكي نجيب محمود ينتقد فيه معالجة ابن رشد لهذه القضية.

ففي مقال بعنوان «ابن رشد في تيار الفكر العربي». (راجع كتاب «قيم من التراث» ‒1984، صفحة 21 ـ 48) قام الدكتور زكي نجيب محمود باستخلاص ثلاث نتائج جوهرية من دراسته لكتب ثلاثة لابن رشد هي «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» و «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» و «تهافت التهافت» وهي كتب يرى زكي نجيب محمود أن إبن رشد لم يكن فيها مجرد شارح لفلسفة غيره «مع كل ما تميّز به من أصالة» ـ على حد قوله ـ وإنما اشتملت كذلك على إضافات.

والنتائج الثلاث التي استخلصها زكي نجيب محمود من هذه الكتب هي باختصار شديد:

1 ـ إن غاية ابن رشد كانت هي بيان أنه ليس هناك فارق بين ما جاءت به الشريعة عن طريق الوحي، وما يستخلصه الإنسان من دراسته للكون عن طريق العقل، أنهما كتاب واحد وإن كتب بلغتين. والمهم أن نحسن فهم اللغة التي ينطق بها كل منهما. وفي كتابه «مناهج الأدلة» بدأ ابن رشد من الشريعة لينتهي إلى النتائج التي وصل إليها العقل. أما في كتابه «فصل المقال» فقد سار في الاتجاه المضاد، إذ بدأ بالنتائج التي حققتها الدراسات العقلية ليصل إلى ما قالت به الشريعة وحياً. وعلى هذا فإن أصول الشريعة «إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها» على حد قول ابن رشد في «مناهج الأدلة» وكذلك الشأن إذا أحطنا علماً بالحكمة (يقصد الفلسفة العقلية) لوجدناها موافقة للشريعة، وهنا يلاحظ زكي نجيب محمود أن ابن رشد يعزز قوله في كتابه «مناهج الأدلة» بذكر موضوعات عينية هي محور النظر بين الطرفين المختلفين، على حين أنه في «فصل المقال» يقتصر على قواعد المنهج ولا يتعرض لموضوعات عينية.

أما النتيجة الثانية التي يستخلصها زكي نجيب محمود من هذه الكتب الثلاثة، فهي أن ابن رشد كان أقل إبداعاً من خصومه، ولهذا لم يترك بعده أثراً يؤثر في دنيا المسلمين يتكافأ مع الأثر الذي تركه هؤلاء الخصوم وبخاصة الغزالي ـ ويسعى زكي نجيب محمود إلى تفسير هذا الضعف في موقع ابن رشد من تيار الفكر العربي بأن ابن رشد كان أكثر اهتماماً بقواعد المنهج منه بالتطبيق على المشكلات العينية، وأنه في بعض الحالات وبخاصة في كتابه «مناهج الأدلة» قد خرج عن منهجه نفسه وصادر على المطلوب «إذ أيد الشريعة الإسلامية» ولم يستخدم الأدلة العقلية البرهانية في نقده للمتكلمين، وإنما كانت أدلته أقرب إلى الأدلة الجدلية التي انتقدهم عليها.

وقبل أن ننتقل إلى النتيجة الثالثة، نلاحظ هنا أن تفسير زكي نجيب محمود لضعف ابن رشد في موقعه من تيار الفكر العربي هو تفسير شكلي، فكما سبق أن عرضنا في المقال السابق بعنوان «مفارقة ابن رشد» أن سبب ذلك الضعف ـ في تقديرنا ـ هو ما لاقاه ويلقاه فكر ابن رشد العقلاني من اضطهاد وتعسف من جانب سلطات الفكر السلفي المتعصب عامة، فضلاً عن أن عقلانيته، ولعل هذا أن يكون السبب الرئيسي، قد برزت في لحظة الانهيار في بنية المجتمعات العربية ودخول

هذه المجتمعات مرحلة التخلف الاجتماعي والحضاري التي ما تزال سائدة حتى اليوم. فالتنوير العقلي وحده ـ كما دكرنا في ذلك المقال ـ ليس بكاف ما لم يرافقه ويتفاعل معه تغيير اجتماعي شامل. وقد نلاحظ كذلك أن زكي نجيب محمود كان يحرص في كتاباته على تجنب هذا المأخذ الذي يأخذه على كتابات ابن رشد فكتاباته لم تقف عند حدود المنهج شأن ابن رشد، وإنما حرصت على الاشتباك بالمشكلات الاجتماعية العينية المختلفة. ولهذا فإن نقده يصدر عن حبرة خاصة، بصرف النظر عن مدى صحة هذا النقد بالنسبة لكتابات ابن رشد.

أما النتيجة الثالثة التي يستخلصها زكي نجيب محمود من كتب ابن رشد الثلاثة فهي أن هناك تشابهاً بين بنية الحركة الفكرية في العالم العربي في القرنين الحادي والثاني عشر وبنيتها في القرنين التاسع عشر والعشرين. ففي كلا العصرين هناك اتفاق على أن شريعة الإسلام هي بمثابة الأساس في بنيان الفكر العربي، وأن هناك فكراً آخر من خارج الحدود هو فلسفة اليونان في الحالة الأولى، وعلوم عصرنا الراهن في الحالة الثانية، وهناك فريق من رجال الفكر يرى خطر هذا الفكر الوافد على الفكر الأصيل، وهناك فريق آخر يرى أنه لا خطر منه، وهناك فريق ثالث يرى أن هناك اتفاقاً بين الوافد والأصيل في الغاية وإن اختلفا في طرق الوصول. وكان ابن رشد من أصحاب هذا الرأي. ويخلص زكي نجيب من هذه النتيجة الثالثة إلى القول بأنه «إذا صح هذا التشابه بين العصرين في البنية الفكرية (....) كان لنا هذه المحاولة التي ننظر من خلالها إلى ابن رشد وموقفه، ما قد نهتدي به في حياتنا الثقافية الراهنة» وأتساءل: لماذا يستخلص زكي نجيب محمود هذه النتيجة العامة؟ كان المتوقع منه أن يقول أنه هو نفسه من أصحاب هذا الرأي. هل التواضع الذي يتسم به زكي نجيب محمود هو الذي منعه من أن يقول عن نفسه أنه امتداد لهذا الرأي الرشدي القديم؟ أم يريد أن يترك هذا الاستخلاص لنا فلعلنا نكتشف في فكره هو ما يتجاوزهذا الرأي؟ أليست هذه الثنائية التوفيقية بين الدين والعلم، أو بين التراث والعصر، أو بين الأصالة والتحديث هي جوهر فلسفة زكي نجيب محمود وخاصة فترة مرحلة الستينيات من حياته الفكرية ؟ (راجع في ذلك بوجه خاص كتابيه: «تجديد الفكر العربي» و «ثقافتنا في مواجهة العصر») أم أراد الدكتور زكي نجيب محمود أن يجعل من هذا الرأي دعوة تنويرية عامة، ولا يقف به عند حدود التقرير والمقارنة مع الذات؟ أياً ما كان الأمر، فلعلنا نستطيع أن نجيب عن هذه التساؤلات في نهاية المقال.

ولننتقل الآن إلى نقد زكي نجيب محمود التفصيلي لهذه الكتب الثلاثة من كتب ابن رشد، ولنبدأ بنقده لكتاب «فصل المقال» والنقد الأول الذي يوجهه زكي نجيب محمود لهذا الكتاب يتعلق بالجهد الذي بذله ابن رشد في بدايته لتأكيد أن دراسة الفلسفة ودراسة المنطق دراستان جائزتان بل واجبتان بحكم الشريعة نفسها مستعيناً في ذلك بتفسير بعض آيات القرآن الكريم. وهنا يأخذ عليه زكي نجيب محمود أنه «يجعل للشريعة أسبقية منطقية على الفلسفة، فكأنما أحكام الشريعة عنده، هي بمثابة المسلمات الأولى يشتق منها ما يجوزبالنسبة للفكر الفلسفي وما لا يجوز» وهذا موقف يتعارض ـ كما يقول زكي نجيب محمود ـ مع طبيعة الوقفة الفلسفية التي تأبى المسلمات.

«ومعنى هذا أن ما زعمه ابن رشد نفسه في «مناهج الأدلة» من سيره مرة من الشريعة إلى الفلسفة، ومرة من الفلسفة إلى الشريعة، على تطابق الحالتين من حيث النتيجة ليس صواباً إذ كان سيره من الفلسفة إلى الشريعة أقل مرتبة من السير الآخر المضاد، لأنه اشترط على نفسه فيه أن يكون مستنداً إلى إيمان مسبق بالشريعة» ولهذا فدفاعه عن الفلسفة «دفاع منقوص» على حد تعبير زكي نجيب محمود. ولا شك في القيمة العلمية الكبيرة لهذه الملاحظة النقدية التي تكشف عن رؤية جذرية صائبة للمنهج العقلي والعلمي عامة. ولقد كان لطه حسين سبق في تأكيد هذه المنهجية العقلية والعلمية في فكرنا المعاصر في كتابه «في الشعر الجاهلي» حول منتصف العشرينيات. على أننا لو تأملنا نص ابن رشد، لوجدنا أنه لا يقيم المنهج العقلاني الفلسفي أو نتائجه على الشريعة كما يقول زكي نجيب محمود، وإنمايجعل من الشريعة معياراً لمشروعية النهج العقلاني فحسب. فالاستناد إلى ايمان مسبق بالشريعة ـ عند ابن رشد ـ لا يعني استناد منهج الدراسة أو نتائجها عليها. ولا شك أن ابن رشد كما هو الحال بالنسبة لزكي نجيب محمود يتحرك في إطارالإيمان ، فهما مفكران مؤمنان ، ولكنهما لا يستخلصان من الدين ما ينتهيان إليه من نتائج، وإذا كانت الشريعة والفلسفة تلتقيان في النهاية عند ابن رشد، رغم اختلاف منهج كل منهما، فإن ابن رشد يقيم هذا الاتفاق في أغلب الأحيان على تأويل النص الديني حتى يلتقي مع ما انتهى إليه العقل، ولهذا رأينا ابن رشد في النص الذي يذكره زكي نجيب محمود عنه يقول: «إن أصول الشريعة إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول منها» أي أن الشريعة لا تؤخذ بظاهر نصوصها وإنمابتأمل هذه النصوص وتأويلها.

وفي هذا تبرز أولية العقل على ظاهر النص، ويتمثل هذا في نظرية التأويل عند ابن رشد. لقد كان ابن رشد يعيش في عصر ما يزال يسوده الفكر الديني السلفي المتزمت الجامد رغم قيام دولة الموحدين ذات التوجه العقلاني عامة. وكانت فلسفة ابن رشد هي محاولة لرفع العقل إلى مستوى الشريعة، بل جعل التأويل العقلي منهجاً لفهم أعمق لنصوصها. وكان الهدف سياسياً أكثر منه فكرياً خالصاً، ذلك لتحرير السلطة الموحدية من سيطرة المتزمتين من علماء الدين، كما أوضحت ذلك الدكتورة زينب محمود الخضيري في دراستها القيمة عن مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي في الكتاب الذي عرضنا له من قبل.

ولهذا فقد لا يكون صحيحاً ما يذهب اليه زكي نجيب محمود من أن مسيرة ابن رشد من الفلسفة إلى الشريعة أقل رتبة من الاتجاه المضاد لمسيرته من الشريعة إلى الفلسفة.

ويتقل زكي نجيب محمود بعد ذلك إلى ملاحظة نقدية أخرى لمنهج ابن رشد في كتابه «فصل المقال» فيتساءل: إذا صح أن الشريعة والحكمة تتأديان إلى حقيقة واحدة فما الذي يضمن لنا ألا يكون بينهما تعارض ؟ ويجيب ابن رشد على ذلك قائلاً بأن الشريعة حق، والحكمة حق، ولما كان الحق لا يتعدد كانت الشريعة والحكمة هوية واحدة وإن اختلفتا في منهج الوصول. والنظر البرهاني عند معشر المسلمين على حد قول ابن رشد «لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضار الحق، بل يوافقه ويشهد له». ويعلق زكي نجيب محمود على ذلك ناقداً «واضح أن ذلك من قبيل الأحكام» « ـ القبلية-» التي يصدرها الإنسان قبل النظر «أي قبل الإعمال العقلي» لا بعده. ولو كان المتكلم من غير «معشر المسلمين» لما قطع مقدماً بأن هذه الشريعة حق على نحو ما قطع ابن رشد، وهكذا يسعى زكي نجيب محمود مرة أخرى إلى التدليل على أن ابن رشد يجعل ايمانه بالشريعة بمثابة المسلمة الشارطة، وكان الأجدر للتفكير الفلسفي ـ كما يقول ـ أن يستقل بذاته. ولكن كيف يستقل التفكيرالفلسفي؟ ويجيب زكي نجيب محمود قائلاً «لو سألنا ما الذي يضمن لنا ألا تتعارض الشريعة والحكمة كان جوابنا: أنه لا ضمان .

فهذه الشريعة قائمة كما هي قائمة.. ونحن أولاء باذلون الجهد النظري في استكناه حقيقة علاقة الكون بالفكر الفلسفي البرهاني، فإذا وجدناها متفقة مع الشريعة كان خيراً، وإلا فنحن مضطرون عند التعارض أن نختار بين التصديق القائم على الإيمان الصرف، أو الأخذ بما أنتجه البحث العقلي، أو نلجأ إلى تأويل

الشريعة بما يتفق مع نتائج البرهان العقلي. الواقع أن ابن رشد لا يذهب بعيداً في «فصل المقال» عما يقترحه زكي نجيب محمود من استقلال التفكير الفلسفي. فابن رشد يذهب إلى القول بأنه إذا تعارض النظر العقلي مع ظاهر النص، فليس هناك من سبيل إلا التأويل الذي يقرره الإجماع، ولكنه سرعان ما يقول باستحالة الإجماع لاستحالة معرفة رأي جميع العلماء في الأمور النظرية خاصة في زمن أو عصرمعين. ولهذا لم يبق إلا تمسكه بشرط واحد، هو قصر حق التأويل على العلماء أصحاب النظر العقلي البرهاني.

وعلى هذا، كما نرى، فالقول بالتطابق القبلي بين نص الشريعة وما تنتهي إليه الحكمة ليس هو المنهج الحاكم السائد في فكر ابن رشد، بدليل هذا التأويل الذي هو إخراج دلالة اللفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية. فالمطابقة إذن هي ثمرة التأويل إن تكن بغير شك تتضمن نظرياً مطابقة قبلية، أي مسلمة عقلية سابقة على التجربة. وفي تقديري أن المطابقة التي يقصدها ابن رشد بين الحق الذي تقول به الشريعة والحق الذي ينتهي إليه العقل قد تكون هي المطابقة بين الحي في كلا الطرفين بالمعنى الجوهري المطلق للحق في الأديان جميعاً، أي الحق النظري الكلي الخالص، لا الحق في تفاصيله التجريبية أو العملية، فابن رشد كمسلم مؤمن يرى أن الإسلام والدين المنزل عامة لا يقول إلا ما هو حق، وابن رشد كمفكر عقلاني يرى كذلك أن العقل البرهاني لا ينتهي إلا إلى ما هوحق.

والحق هنا كما ذكرت، هو الحق النظري الكلي سواء ما جاء منه ظاهراً أو مؤولاً في النص القرآني، أو في التفكير الفلسفي.

على أن زكي نجيب محمود يحاكم ابن رشد بمنهج التحليل المنطقي الوضعي، الذي يقصر مقولة الصدق على التحليل الداخلي للعبارة اللغوية، لتحديد مدى مطابقتها لمدرك حسي مباشر في عالم التجربة الخارجية، معزولة عن كل سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي السائد. على حين أن قول ابن رشد بالمطابقة بين الحق الديني والحق العقلي، فضلاً عن قوله بضرورة التأويل العقلي للنص الديني كشفاً لهذه المطابقة، لا يمكن تقييمه وتحديد دلالته بالمنهج التحليلي المنطقي وحده، وإنما بكشف هذه الدلالة في سياقها التاريخي الاجتماعي الذي كان يتحرك ويفكر داخله، فابن رشد لم يكن في قوله بالتوافق بين الحق الديني والحق العقلي يحاول فحسب مواراة العوام، كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود، وكما يقول العديد ممن كتبوا عن ابن رشد، وإنما كان يسعى أساساً إلى

استقاد العقل من سيطرة رجال الفكر الديني السلفي المتزمت الجامد في عصره، والارتفاع به إلى مستوى السلطة.. لا السلطة الفكرية فحسب بل السياسية كذلك كما سبق أن ذكرنا. ولهذا فإن نقد زكي نجيب محمود لهذه المطابقة القبلية عند ابن رشد بين الحق الديني والحق العقلي، دفاعاً عن استقلالية العقل، إنما يتضمن دفاعاً عن عقلانية متعالية مجردة معزولة عن السياق التاريخي الحي للظواهر الفكرية.

ونتقل بعد ذلك إلى نقد زكي نجيب محمود لكتاب ابن رشد «مناهج الأدلة».

(2)

ينتقل ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة» من الشريعة إلى الفلسفة على عكس رحلته الفكرية في كتابه «فصل المقال» كما سبق أن ذكرنا، وفي «مناهج الأدلة» يناقش ابن رشد أربعة اتجاهات فكرية في عصره تقول بتأويل الشريعة في معركة وجود الله، ليتبين مدى تطبيقها للتفكير العقلي، وهو يتهم هذه الاتجاهات جميعها بأنها تزعم تأويل ظاهر الشريعة، على أن تأويلاتها جميعاً تأويلات غير عقلية برهانية، وأول هذه الاتجاهات هي «الحشوية» التي لا تأخذ بالتأويل بل التزمت بظاهر النص وانصرفت عن الأدلة العقلية، في معرفة وجود الله، ولهذا فهي على حد قول ابن رشد «مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي وضعها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى» أي التصديق بوجود الله بأدلة عقلية جاءت في أكثرمن آية، وهنا يتصدى له زكي نجيب محمود بالنقد قائلاً «كيف يكون التمثيل لفكرة ما بآيات من القرآن الكريم دليلاً عقلياً» ويضيف: إننا إذا اتخذنا من آية ما مقدمة نبني عليها قياسنا، كان القياس قائماً على منقول لا على المعقول، مما يزيل عنه صفة البرهان ، أي أن يكون ذكر الشواهد القرآنية هو في حد ذاته برهاناً عقلياً على ما يراد إقامة البرهان عليه من الشريعة ، كما فهم زكي نجيب محمود ذلك من مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب «مناهج الأدلة» الذي قام بتحقيقه، وهكذا يعود بنا زكي نجيب محمود بنقده هذا إلى نقده المماثل لكتاب «فصل المقال» (الذي عرضناه له من قبل) وأدلته العقلية على الشريعة، وفي تقديري أن ابن رشد ـ على خلاف نقد زكي نجيب محمود ـ لا يتخذ من الآيات دليلاً على ما يريد البرهنة عليه، وإنمايتخذها دليلاً على الدعوة إلى إعمال العقل في موضوعات هذه الآيات نفسها وفي مضامينها وهو بهذا ينتقد الحشوية الذين ينصرفون عن الأدلة العقلية في معرفة وجود الله.

وينتقل ابن رشد بعد ذلك إلى الأشعرية وسائر المتكلمين الذين يزعمون كذلك إعمال العقل إثباتاً وتصديقاً بوجود الله، إلا أنهم كما يقول ابن رشد يقيمون أدلتهم

على مقدمات مشهورة غير يقينية، وبالتالي يستخلصون منها نتائج لا تتصف باليقين، ولهذا فمنهجهم ـ رغم دعواهم ـ أقرب إلى الجدل منه إلى البرهان ، وكذلك الامر بالنسبة إلى طائفتي الباطنية والصوفية، فطريقتهما بعيدة عن دعوة القرآن إلى النظر العقلي، ويعرض ابن رشد بعد ذلك لما يراه منهجاً في النظر البرهاني لإثبات وجود الله بما يتفق مع ما حث عليه الشرع، وما يصلح ـ في الوقت نفسه ـ للناس جميعاً على اختلاف مستوياتهم الإدراكية، ويتمثل هذا المنهج عند ابن رشد ـ كما يذكر زكي نجيب محمود ـ في دليلين: دليل يطلق عليه دليل «العناية» ودليل آخر يطلق عليه دليل «الاختراع». أما دليل العناية فأبرز ما فيه هو هذا التوافق القائم بين جميع الموجودات في العالم وبين احتياجات الإنسان، فهناك توافق بين جميع معطيات الطبيعة الكونية والنباتية والحيوانية وبنية الإنسان وحياته، ولا يمكن أن يكون هذا الأمر ـ كما يذهب ابن رشد ـ مجرد مصادفة وإنماهو الدليل على عناية مقصودة بالإنسان قصداً من فاعل هو الله وفي هذا توافق بين ما جاء في بعض آيات القرآن الكريم، وبين ما ينتهي اليه النظر العقلي الفلسفي ـ وزكي نجيب محمود ينتقد اعتبار هذا الدليل دليلاً عقلياً برهانياً، فهو عنده أقرب إلى الفكر الجدلي أو الخطابي. ولا شك في صحة النقد الذي يوجهه زكي نجيب محمود إلى هذا الدليل، لو قصرنا مفهوم العلية في المنظورالعقلي على العلية الفعلية أو المادية. فدليل العناية يستند في الحقيقة على العلية الغائية التي لا يأخذ بها الفكر العلمي الحديث، ولكنها كانت منهجاً من مناهج الفكر العقلاني عند العديد من المفكرين، سواء في الفكر القديم عند أرسطو أو الحديث عند ديكارت وليبنتز وغيرهم، بل نجدها عند بعض العلماء المعاصرين وخاصة في المجال البيولوجي، ولهذا فهي جزء من نسق فكري عقلاني قديم عام، ولا يقتصر فقط على فكر ابن رشد، وقد يكون من التعسف أن نحاسب فكر ابن رشد بمعيار المناهج العقلانية الحديثة، والملاحظ أن ابن رشد بهذا الدليل أراد أن يقدم برهاناً مقبولاً لدى مختلف المستويات الثقافية العليا والدنيا، وبالتالي فهو لا يستند إلى أساس عقلاني برهاني دقيق، بل لعله أقرب إلى ما يسمى عند ابن رشد أحياناً بالفطرة أو ما يمكن أن نترجمه عند ديكارت بالحدس العقلي الذي نجده كذلك في فلسفة ابن رشد.

واذا كان دليل «العناية» يقوم على أساس العلية الغائية، فإن دليل «الاختراع» يكاد يقوم على العلية الفاعلة، ويستند هذا الدليل عند ابن رشد على أصلين؛

الأصل الأول هو أن جميع الموجودات مخترعة، والأصل الثاني أن كل مُخْتَرَع فهو بالضرورة له مخترِع قام باختراعه آي علة في وجوده، وبهذين الأصلين يقوم الدليل على وجود الله الذي يتوافق مع الآيات الدالة على ذلك، كما هو الشأن في دليل «العناية» وهكذا يتم التوافق هنا كذلك بين ما جاء به النص الديني وما انتهى إليه العقل ولا يختلف هذا الدليل عن دليل «العناية» من حيث المستوى العقلي البرهاني، ولهذا ينتقده زكي نجيب محمود كما انتقد دليل «العناية» ولا مجال هنا لتعليقنا على نقد زكي نجيب محمود لدليل «الاختراع» إذ سوف يكون تكراراً ـ تقريباً ـ لتعليقنا على نقده لدليل «العناية».

ولكنني حريص على أن أؤكد مرة أخرى على أنه من التعسف أن نقصر تقييمنا ومحاكمتنا لأدلة ابن رشد على التحليل المنطقي الداخلي لبنية عباراته فحسب، ذلك أن الدلالة الحقيقية لهذه العبارات إنما تنبع من السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي نشأت فيه وتحركت داخله من أجل إعلاء العقل ضد سيطرة الفكر الديني السلفي المتزمت اللاعقلاني. على أن الملاحظ أن زكي نجيب محمود يختتم هذه الفقرة من نقده لفكر ابن رشد بما يشبه تبرير هذا الفكر، خاصة فيما يتعلق بالتوفيق بين الشريعة والفلسفة، يقول زكي نجيب محمود: «إن موقفنا في هذا العصرشديد الشبه بالموقف الذي جاء ابن رشد ليجد نفسه فيه، إذ العناصر الأساسية في كلا الموقفين هي شريعة يتمسك بها الجميع ونتاج عقلي وافد من خارج وهو إما متفق مع ما ورد في الشريعة فلا إشكال، وإما مسكوت عنه في الشريعة فلا إشكال أيضاً، وإما يناقض في الظاهر ما ورد في الشريعة. فلو كان بيننا ابن رشد يؤدي المهمة نفسها التي أداها في زمانه لحاول أن يدحض منطق الرافضين حيث يراه باطلاً وأن يبين أن مواضع الاختلاف لا تعدو أن تكون اختلافاً في التسمية مع اتفاق في مضمون المعنى.

هل هذا تبرير لفكر ابن رشد كما ذكرنا، رغم ما وجهه زكي نجيب محمود من نقد إليه؟ أم هو في الحقيقة دفاع ضمني عن فلسفته هو؟ أرجو أن نتبين هذا كذلك في نهاية المقال.

وتبقى بعد ذلك مناقشة زكي نجيب محمود لكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، يشير زكي نجيب محمود منذ بداية مناقشته لكتاب «تهافت التهافت» إلى ما بينه وبين الكتاب الذي يناقضه أي «تهافت الفلاسفة» للغزالي، من أساس منهجي مشترك يوحد بينهما، ذلك أن صلب الكتابين ـ كما يرى زكي نجيب محمود ـ

يعبرعن «وقفة سلبية تبين التناقض في البناء الفكري الذي تتصدى له» أكثر من تعبيره عن «فكر إيجابي يتناول مشكلات بعينها ليقترح لها الحلول» فالكتابان مثل جيد لبرهان «الخلف»، وبرهان «الخلف» لا ينتج فكراً جديداً وإنما هو يفحص فكرة من الأفكار ليبين مدى ما بين عناصرها من تنافر ليؤسس على هذا رفضه ودحضه لها، وطريقة ابن رشد فيما يرى زكي نجيب محمود هي أن يعرض ما أورده الغزالي في «التهافت» نقطة نقطة (.....) ثم يأخذ في بيان أوجه الضعف المنطقي الذي رأى أن الغزالي وقع فيه ـ إنه تحليل منطقي يسميه زكي نجيب محمود ببرهان «الخلف». ويسوق دليلاً على ذلك من بعض الأمثلة في المسألة الفلسفية الخاصة بقدم العالم، فالفلاسفة يقولون في هذه المسألة باستحالة أن يخلق الله بإرادته القديمة الأزلية عالماً محدثاً متزامناً بزمن معين. إذ معنى هذا أن يجري على إرادة الله القديمة ما يجري على الزمن من تحول وتغير. وهذا يتعارض مع قدمها، ويرد الغزالي على هذا مطالباً الفلاسفة بتحديد قياس منطقي لإنتاج هذا الزعم الذي يزعمونه.

ولكن لا وجود لحد وسط يسمح بإقامة هذا القياس؛ على هذا فهو زعم باطل. فإذا ادعى الفلاسفة أن ما يقولون به من استحالة حدوث العالم بإرادة قديمة هو من قبل المعرفة التي تصل إلى حد الضرورة، أي المعرفة القريبة من الفطرة والحدس ـ فكيف يفسرون أن مخالفيهم الرأي لا يشاركونهم في هذه المعرفة؟. وهكذا يدحض الغزالي رأي الفلاسفة بإظهار التهافت في بنية منطقهم. والواقع أن الغزالي في الفصل الخاص بقدم العالم في كتابه «تهافت الفلاسفة» يسوق مسائل أخرى حول قدم العالم غير هذه المسألة الجزئية التي يعرض لها زكي نجيب محمود. ولعل في بعض تلك المسائل الأخرى ما هو أكثر عمقاً من هذه المسألة، ولعل في مناقشة الغزالي لها ما هو أبعد من حدود التحليل المنطقي الداخلي، وما يكشف بمستوى أو بآخر.. رأي الغزالي ومذهبه في بعض الأمور، برغم قوله في بداية كتابه «تهافت الفلاسفة» (ليعلم أن المقصود تنبيه من حَسُنَ اعتقاده في الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية من التناقض ببيان وجوه تهافتهم) إلا أنه يضيف ما يؤكد أنه لا يقف عند حدود التحليل المنطقي وحده لمتناقضاتهم: «فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكرٍ لا دخول مدَّعٍ مثبت فأكدر عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية وطوراً مذهب الواقفية». وأضيف من عندي: وطوراً مذهب الغزالي

نفسه كما سوف نرى بعد ذلك. يأخذنا زكي نجيب محمود بعد ذلك لتتبين رد ابن رشد على ما قال به الغزالي نفسه في دحض رأي الفلاسفة حول قدم العالم فيقول: «إن ابن رشد أنكر ما زعمه الغزالي من أن المعرفة الأولية ـ المعرفة الضرورية على حد قول الغزالي ـ يعترف بها جميع الناس باعتبار أن هذا قول مشهور والمشهور لا يلزم أن يكون معروفاً بنفسه». هنا يلاحظ زكي نجيب محمود أن ابن رشد يرد على الشق الخاص بالمعرفة الضرورية ولكنه لا يتعرض للشق الأول الخاص بعدم اكتمال القياس المنطقي. وعلى هذا فإن إجابة ابن رشد على حد تعبير زكي نجيب محمود «لم تزد على تحليل عبارة الاعتراض الذي قدمه الغزالي، تحليلاً يظهر ما فيه من أوجه الضعف». ويقول زكي نجيب محمود «وعلى هذا النحو جرى تهافت التهافت وذلك ما صرح به ابن رشد نفسه في أول سطور كتابه إذ قال «إن الغرض في هذا القول، أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد، في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان». على أننا برغم هذا النص الذي يسوقه زكي نجيب محمود عن ابن رشد، وبرغم النص الذي سقناه من قبل عن الغزالي نضيف إليه قوله في مقدمة كتابه «ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم والتغبير في وجوه أدلتهم بما نبين من تهافتهم، ولم نتطرق إلى الذب عن مذهب معين»، نقول برغم هذا فإن كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد لم يقف كلاهما عند حدود التحليل المنطقي فحسب لدحض الرأي الآخر، أي عند حدود برهان «الخلف» كما يقول زكي نجيب محمود، وإنما يتضمن الكتابان كذلك في كثير من مواضعهما آراء ومواقف تعبر عن الرؤية الفلسفية الشاملة للغزالي ولابن رشد، ولنضرب مثالاً على ذلك.

يستهل الغزالي الفصل الخاص بمسألة السببية في كتابه قائلاً «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخرفليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم وجود أحدهما عدم وجود الآخر». وعلى هذا فكل «المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف» يكون «اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق.. لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة

وهلم جرا إلى جميع المقترنات»، وعلى هذا فالوجود عند الشيء ـ على حد قوله ـ لا يدل على الوجود به. ثم ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى دحض القائلين بالسببية كضرورة موضوعية لا ببرهان الخلف أو كشف التناقض في بنية آرائهم فحسب، بل بتأكيد الرأي المناقض لهم بالأدلة الواقعية والتراثية والحجاج الفكري الذي يشكل منهجاً كاملاً متسقاً بذاته هو أساس المذهب الأشعري عامة الذي ينتمي إليه الغزالي، وما أكثر الأمثلة التي لا يتسع لها المجال هنا.

فإذا انتقلنا إلى الفصل الذي يرد فيه ابن رشد على الغزالي في هذه المسألة وجدنا هذا الفصل يكاد أن يكون كذلك فصلاً عن المفهوم العقلي للسببية عند ابن رشد وليس مجرد حجاج تحليلي شكلي لإثبات الفساد المنطقي في حجج الغزالي، فالعقل عند ابن رشد ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ـ على حد قوله ـ وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، ولهذا فمفهوم السببية عند ابن رشد ليس نتيجة للعادة التي يولدها الاقتران والتساوق في الوجود كما يقول الغزالي، بل هو ضرورة موضوعية متحققة في العلاقة بين الموجودات وفي فعل بعضها ببعض، ويكاد هذا الفصل أن يكون جوهر فلسفة ابن رشد لأنه أساس عقلانيته العامة.

ولا سبيل هنا للدخول في تفاصيل هذه القضية الكبيرة، ولكن الملاحظ أن زكي نجيب محمود لم يهتم بهذا الخلاف بين الغزالي وابن رشد حول مسألة السببية، ويبدو أن السبب في ذلك هو خلافه مع ابن رشد حولها، فالفلسفة الوضعية المنطقية التي كان يتبناها زكي نجيب محمود بشكل كامل فيما قبل الستينيات تكاد تقول بما يقول به الغزالي من إنكار الضرورة الموضوعية للسببية، وتجعل من العادة ـ امتداداً لرأي هيوم ـ أساساً لتفسيرها. وفي كتاب زكي نجيب محمود «نحو فلسفة علمية» فصل كامل في دحض المفهوم العقلي للسببية. ولعل هذا يفضي بنا في النهاية إلى محاولة استخلاص حكم عام على نقد زكي نجيب محمود لفلسفة ابن رشد، فلقد أقام نقده ـ كما رأينا ـ على أمرين: الأمر الأول هو ما يراه من استناد الفلسفة الرشدية في كتابيه «فصل المقال» و«مناهج الأدلة» على الشريعة فضلاً عن استنادها كذلك على أسانيد قبلية في محاولتها التوفيق بين الشريعة والعقل مما يضعف ويحد من استقلالها العقلي. على أن زكي نجيب محمود في تعليقه الأخير على نقده لابن رشد في هذا الموضوع، يكاد يبرر أو يعطي مشروعية تاريخية لفكر ابن رشد بقوله: «إن موقفنا في هذا العصر شديد

الشبه بالموقف الذي جاء ابن رشد ليجد نفسه فيه» إلى آخر النص الذي سبق أن أشرنا إليه. والمعروف أن هذا الموقف هو التوفيق بين الشريعة والعقل، أو الأصالة والمعاصرة وهو جوهر مذهب زكي نجيب محمود الفلسفي.

أما الأمر الثاني الذي أقام عليه زكي نجيب محمود نقده فهو أن ابن رشد لم يختلف عن منهج الغزالي في الرد عليه. فكلاهما استخدم منهج برهان «الخلف» أو التحليل المنطقي لبيان عدم التماسك والاتساق في الرأي الآخر. والمعروف أن هذا المنهج هو تفريع على منهج الوضعية المنطقية الذي يتبناه كذلك زكي نجيب محمود نفسه ـ وقد لاحظنا أن زكي نجيب محمود في نقده لكتاب «تهافت التهافت» قد ركز على هذا المنهج التحليلي المنطقي عند ابن رشد مغفلاً ما جاء في هذا الكتاب من مواقف وآراء عقلية مذهبية.

ماذا يمكن أن نستخلصه من هذا؟.

أكاد أقول في النهاية أن نقد زكي نجيب محمود لفلسفة ابن رشد ولمنهجه، في مقالة «ابن رشد في تيار الفكر العربي» لم يكن في جوهره نقداً لهذه الفلسفة أو لهذا المنهج في حقيقتهما الكلية بل كان هذا النقد محاولة ضمنية لإعطاء عمق تاريخي تراثي لفلسفة زكي نجيب محمود نفسه، سواء في منهجها التحليلي المنطقي أو في رؤيتها الثنائية التوفيقية بين الدين والعقل، وبين الأصالة والمعاصرة. أي أنه تأكيد ضمني على أنها امتداد للفلسفة الرشدية في عصرنا؛ بل قد يكون هذا النقد كذلك محاولة من جانب زكي نجيب محمود، في الوقت نفسه، للقول بتجاوزه لابن رشد في منهج دفاعه «المنقوص» ـ على حد تعبير زكي نجيب محمود ـ عن الفلسفة في كتابه «فصل المقال» وفي ضعف أسانيده الفعلية في كتابه «مناهج الأدلة» كما سبق أن أشرنا.

هل يمكن القول في النهاية أن العنوان الحقيقي الخبيء لمقال زكي نجيب محمود هو «زكي نجيب محمود في تيار الفكر العربي» وليس «ابن رشد في تيار الفكر العربي»، إنه مجرد اجتهاد في إعادة قراءة القديم والجديد من تراثنا الفلسفي ونحن نودع في تقدير وإعزاز علماً من أعلام هذا التراث هو زكي نجيب محمود.

مفهوم العقل
بين ابن رشد وزكي نجيب محمود

ليس هناك تقدير لمفكر عاب عنا، في مثل القامة المهيبة للدكتور زكي نجيب محمود، أكرم من أن نعكف على تأمل مسيرته الفكرية، وأن نسعى لتقييمها تقييماً عقلانياً نقدياً، ووضعها في إطارها الصحيح من تراثنا التقافي، فضلاً عن العمل على إشاعتها، وتفجير الحوار حولها من أجل مواصلتها وتطويرها، بل ومحاولة تجاوزها كذلك. إن هذا يرتفع بنا عن سرادقات العزاء، وحلقات الأحكام التقييمية الجوفاء، إلى مستوى التكريم الحقيقي.

ولقد كنت مستغرقاً في قراءة المجلد القيم الذي أصدره مؤخّراً المجلس الأعلى للثقافة، بإشراف الدكتور عاطف العراقي عن الفيلسوف ابن رشد، عندما تلقيت نبأ فقدنا للفيلسوف زكي نجيب محمود. وكان للدكتور زكي نجيب محمود مقال نقدي قديم عن «ابن رشد في تيار الفكر»، كنت أعده من أفضل كتاباته، وكنت أرى دائماً بين فيلسوف قرطبة وفيلسوف مصر قرابة فكرية، هي امتداد ـ بغير شك ـ لتراثهما العربي المشترك رغم ما بينهما من خلاف واختلاف، ولهذا وجدتني أتأمل قضية أعرف أنها الهم الأكبر لكلا الفيلسوفين، هي: قضية العقل، محاولاً تحديد ما بينهما من معالم الاتفاق والاختلاف حولها، مساهماً بهذا في التعبير عن التقدير العميق للدكتور زكي نجيب محمود، وفي التأكيد على تواجده التاريخي في تراثنا الفكري المتصل الذي لن تتوقف إضافاته المبدعة.

في تقديري أن السياق، أو الهم الفكري والاجتماعي الذي عاش فيه كل من ابن رشد وزكي نجيب محمود كان متقارباً، برغم اختلاف الظروف التاريخية والبيئة الاجتماعية والثقافية السائدة في حياتيهما، ولعل هذا هو ما دفعهما إلى اختيار «العقل» موضوعاً جوهرياً لفلسفتيهما، وإن اختلف بينهما منهج التناول.

لقد عاش ابن رشد (1126 ـ 1198) في ظل دولتي المرابطين والموحدين

بالأندلس ولكنه لم يأخذ مكانته الفكرية إلا في ظل دولة الموحدين التي قامت على أنقاض دولة المرابطين. على أنه برغم الطابع العقلاني النسبي لدولة الموحدين، ولفكر مؤسسها ابن تومرت، فإن الفكر السائد كان ما يزال هو الفكر السلفي المتزمت الجامد لدولة المرابطين، الذي كان يواصل الفقهاء وعلماء الدين سعيهم لفرض سيطرته على الدولة الجديدة. ولهذا لم يكن من قبيل المصادفة أن يصبح الفيلسوف ابن طفيل مستشاراً لأبي يعقوب بن يوسف أحد رؤساء دولة الموحدين، والذي يكلف ابن رشد عن طريق ابن طفيل بأن يقوم بشرح كتب أرسطو، ونشرها واشاعتها، وذلك لإقامة توازن بين فكر أرسطو العقلاني وهذا الفكر السلفي المتزمت المتعصب السائد. على أن ابن رشد، كما تذكر الدكتورة زينب محمود الخضيري في بحثها القيم عن مشروع ابن رشد الإسلامي المسيحي في الكتاب الذي نشره المجلس الأعلى للثقافة، لم تكن مهمته مجرد إقامة هذا التوازن بين الفكر الديني المتزمت، والفكر العقلاني الأرسططالي، أي لم تكن القضية عنده قضية فكرية خالصة، بل كانت في الجوهر قضية سياسية، مرتبطة بالجانب السياسي للإسلام. كان ابن رشد يرى ضرورة الفصل بين الدين والسلطة، وذلك بإبعاد سيطرة الفقهاء ورجال الدين عن السيطرة السياسية، باسم الدين. ولم يكن يعنيه مضمون الفلسفة الأرسططالية بقدر ما كان يعنيه منهجها العقلاني. كان المهم عنده هو إعلاء شأن العقل ليكون الدعامة الفكرية التي تقوم عليها دولة الموحدين. ولهذا لم يكن مشروع ابن رشد مجرد مشروع للتوازن أو لإبراز الاتفاق بين الشريعة والحكمة، بل كان أساساً لتأكيد أن الحكمة ـ أي الفلسفة ـ لا تتعارض مع العقيدة، وليس فيها ما يهدد العقيدة، بل أن طابعها العقلاني مقصد من مقاصد الشريعة نفسها، التي تدعو إلى الاستئناس بالعقل في أمور الدين والدنيا. كان الهدف الرشدي إذن ـ كما تذهب الدكتورة زينب محمود الخضيري ـ هو إعلاء شأن العقل بما يعني إزاحة سيطرة هولاء الفقهاء ورجال الدين عن السلطة السياسية والفكرية.

على أن الأمر لم يستمر طويلاً، فسرعان ما انتصر المتعصبون والمتزمتون من الفقهاء ورجال الدين، وعادت لهم سيطرتهم وحدث ما نعرفه من حرق كتب ابن رشد ونفيه، ثم رد اعتباره قبل سنوات قليلة من وفاته، إلا أن فلسفته العقلانية لم تسترد مكانتها بسبب التزمت والتعصب الديني الذي كان سائداً بسبب ما أصاب الحضارة العربية في الأندلس والمغرب والمشرق عامة من تحلل وانهيار، هذا في

الوقت الذي أخذت فيه هذه الفلسفة الرشدية نفسها تسهم في ازدهار الحضارة البازغة الجديدة في أوروبا.

المهم أن نقول إن فكر ابن رشد كان تعبيراً عن صعود دولة متحضرة عقلانية هي دولة الموحدين، وكان سلاحاً ثقافياً من أسلحتها في مواجهة القوى السلفية المتزمتة، وفي مواجهة مختلف العوامل الداخلية والخارجية التي كانت تسعى لتقويضها.

ولسنا نستطيع أن نقيم تماثلاً بين هذا السياق الذي نشأت فيه وازدهرت عقلانية ابن رشد، والسياق الذي نشأت فيه عقلانية زكي نجيب محمود. فالسياق الأندلسي القديم في القرن الثاني عشر الميلادي يختلف تماماً عن السياق العربي والعالمي، طوال القرن العشرين الذي عاشه زكي نجيب محمود وأنتج فيه فكره العقلاني. وإن كانت الحاجة إلى العقلانية ـ رغم الاختلاف في دلالتها ـ في كلا السياقين مطلباً موضوعياً ملحاً.

لقد وجد زكي نجيب محمود نفسه يعيش في مجتمع مصري ـ عربي متخلف اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً ودينياً، في إطار عصر عالمي جديد متقدم، يتسم بسيادة العقلانية والعلم.

فكان سؤاله وهو سؤال عصر النهضة العربية الحديثة: كيف السبيل للخروج من تخلفنا واللحاق بحضارة العصر؟ وكما وجد ابن رشد إجابته على سؤاله في الاستعانة بالعقل البرهاني عند أرسطو فيلسوف الحضارة اليونانية، وجد زكي نجيب محمود إجابته على سؤاله في الاستعانة بالعقل والعلم اللذين ازدهرت بهما الحضارة الحديثة. ولهذا فمن الطبيعي أن يكون للعقل عند كل من ابن رشد وزكي نجيب محمود مفهومه الخاص.

مفهوم العقل عند ابن رشد

سأحاول أن أعرض لمفهوم العقل عن ابن رشد متجنباً التعابير الفلسفية الاصطلاحية وفي حدود تلخيص مبسط عام له(*).

(*) يمكن الرجوع إلى الكتب التالية بوجه خاص للمزيد من التعرف على مسألة العقل عند ابن رشد، بعض كتب ابن رشد:
(1) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.
(2) تهافت التهافت.
(3) تلخيص كتاب النفس، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني.
بعص كتب عن نظرية المعرفة عند ابن رشد:

يرتبط مفهوم العقل عند ابن رشد بنظرية المعرفة الأرسطية عامة، وإن كان يختلف عن أرسطو في بعض الأمور، وبخاصة في شروح ابن رشد لكتب أرسطو، في محاولة لإزالة التعارض بينهما وبين العقيدة الإسلامية. والعقل عند ابن رشد هو جزء من النفس وإن كان متميزاً عنها. وهو قوة مشتركة للبشر جميعاً، وإن تفاوتت قلة أو كثرة. ولكن هذه القوة تنقسم إلى وظيفتين: وظيفة عملية وأخرى نظرية. الوظيفة العملية هي المبدأ المحرك للجسد الإساني لتحقيق الصناعات الإنسانية. أما الوظيفة أو القوة النظرية فهي التي تدرك حقائق المعقولات الكلية، المجردة من المادة والمحسوسات. والقضية الرئيسية في ممهوم العقل عند ابن رشد تكمن في هذه العلاقة الإشكالية بين الطابع الكلي للمعقولات، والطابع الجزئي الحسي للمواد التي ينتزع العقل الكليات منها. وهنا يثار سؤال كبير: هل هذه الكليات المنتزعة من الجزئيات الحسية هي معقولات مفارقة لهذه الجزئيات، أي غير موجودة فيها، وغير محايثة لها، وإذا كان الأمر كذلك فما مدى صحتها؟ أي ما مدى انطباقها على هذه الجزئيات؟ أم أن هذه الكليات محايثة وقائمة في الجزئيات الحسية؟ ولو صح هذا لكان معناه أنها من طبيعة هذه الجزئيات الحسية، ولو كان الأمر كذلك لفقدت طابعها الكلي العقلاني، أي تكون عاجزة عن أن تحمل ماهيات هذه المحسوسات وطبائعها.

هناك من ينكر وجود الكليات في الأعيان ، أي في الأشياء المحسوسة، ويقول إنه ليس لها وجود إلا في الأذهان، أي أنها مفارقة. ولكن ألا يفضي إنكار وجودها في الأعيان، كما يقول ابن رشد، إلى أن هذه الكليات كاذبة، لا تعبر عن شيء محقق بالفعل؟ وابن رشد يحل هذا الإشكال بالجمع بين ما هو مفارق وما هو محايث. إن قوة العقل كما ذكرنا في البداية موجودة في النفس، وبالتالي موجودة في الجسد الذي توجد فيه النفس. ولكن وجودها في الجسد لا يجعل من هذا الوجود جسدياً. إن قوة العقل، رغم ارتباطها بالمادة الجسدية ليست جسدية. وكذلك الشأن بالنسبة لمعقولاتها الكلية المستمدة من المحسوسات ليست حسية. وهي موجودة في المحسوسات بنحو كلي. والعقل يجرد الطبيعة الواحدة المشتركة الموجودة في المواد الحسية. بتعبير آخر، إن الكلي موجود في الجزئي، ولكن وجوده بالقوة والعقل النظري هو الذي يخرج هذا الوجود من القوة إلى الفعل، أي

= (1) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد.

(2) دز محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد.

إلى المعرفة به. وعلى هذا فالمحسوسات جزئيات بالعرض ولكنها كليات بالذات.. وهكذا، فهناك مطابقة بين المعرفة العقلية وبين الموجودات الخارجية. ولكنها ليست مطابقة مع المحسوسات، وإنما مع المعقولات الكلية القائمة في الموجودات الجزئية أي ماهياتها وطبائعها.

ولما كانت هذه المعقولات الكلية هي معارف عن جزئيات بنحو كلي، وكانت هذه الجزئيات تتغير وتتجدد، فإن هذه المعقولات الكلية بدورها موضع تغير وتجدد.. ولهذا فليس ثمة معقولات ثابتة وموجودة دائماً كما هي لا تتغير. إذ لو كان الأمر كذلك لكانت معرفتنا بها هي من قبيل التذكر لا أكثر. ولكان معنى هذا أننا نتحدث عن الثوابت الأفلاطونية، أي المثل المفارقة. فالمعرفة عند أفلاطون هي تذكر المثل والجهل نسيانها. أما في النظرية المعرفية الرشدية فالمعرفة كلية، ولكنها محايثة في المحسوسات والجزئيات ومفارقة عنها في وقت واحد. وهي متغيرة بتغير هذه المحسوسات والجزئيات.

وهذا ما يؤكد أن الكليات موجودة في الخارج، وليست موجودة في الذهن فقط، ولهذا فما نعرفه عقلياً ليست المحسوسات فقط، بل ماهيتها كذلك وليست الظواهر فقط ـ لو استخدمنا مصطلحات الفلسفة الكانطية ـ بل الأشياء في ذاتها التي تنكر فلسفة كانط إمكانية معرفتها. فالمعقولات الكلية عند ابن رشد ـ كما ذكرنا ـ غير مفارقة بشكل مطلق، وإنماتقوم في محسوسات وجزئيات.

على أن هذه الكليات لم تبدأ من الذهن أو العقل، فالعقل عند ابن رشد اقرب إلى آن يكون صفحة بيضاء ترتسم عليه المعقولات الكلية من خارجه، فالكليات ذات وجود عيني في الموجودات الجزئية المتعددة. إنها الكلي في الجزئي، والعقلي في المحسوس، أو بتعبيرنا الحديث، الحقيقة النظرية المستخلصة من داخل الموجودات والظواهر العينية.

والعقل الذي يحقق هذا الاستخلاص للمعقولات الكلية من المدركات الحسية، هو قوة مشتركة ـ كما سبق أن أشرنا ـ بين جميع البشر بغير تمييز، مما يذكرنا بمقولة ديكارت أن العقل هوأكثر الأشياء عدلاً في قسمته بين البشر.وهو ما يجعله عقلاً إنسانياً واحداً، رغم تفاوت مستوياته.

على أن هذا القول بهذه المعقولات الكلية في المجال المعرفي عند ابن رشد، يستند على قوله بالسببية كنظام موضوعي شامل في المجال الوجودي (الأنطولوجي)، لأنه بغير القول بالسببية لا مجال للقول بالعقل. فمن رفع الأسباب

ـ على حد قول ابن رشد ـ رفع العقل، ورفع العلم. وابن رشد يخصص باباً في كتابه (تهافت التهافت) للرد على الغزالي وعلى المذهب الأشعري عامة، في إنكار السببية. على أن السببية عند ابن رشد لا تقف عند حدود العلاقات الضرورية بين الأشياء الموضوعية الخارجية، بل هي سببية مزدوجة وهي عنده أساس العقلانية وأساس الحرية في وقت واحد. فهناك أسباب خارجية ضرورية تحكم العالم الخارجي وهناك أسباب ضرورية داخلية تحكم أفعالنا وإرادتنا في عالمنا الإنساني الذاتي. وأفعالنا وإرادتنا لا تتم ولا تتحقق إلا بمراعاة الأسباب الخارجية. وهنا يتم التوافق والتلاقي والتلاؤم بين إرادتنا الذاتية، والضرورات الخارجية. ومن هذين تتحقق حريتنا، وتتحدد دلالتها الذاتية والموضوعية معاً. وتحل بهذا مشكلة القضاء والقدر حلاً إنسانياً ولعلنا نستطيع أن نتبين في هذه الرؤية الرشدية للعلاقة بين الضرورة والحرية، الطابع الجدلي لهذه العلاقة الذي سوف نتبينه بعد ذلك في مفهوم سبينوزا، وفي مفهوم هيجل لها بوجه خاص. وهكذا تصبح الحرية الموضوعية هي التتويج العظيم لهذه الفلسفة العقلانية للوجود والمعرفة عند ابن رشد التي أراد ابن رشد أن يقيم على أساسها سلطة مستنيرة ذات أساس عقلي موضوعي، وعمق إنساني، في مواجهة السلطة السلفية المتعصبة الجامدة التي كانت سائدة في عصره، والتي نجحت في هزيمة مشروعه العقلاني التنويري، والتي ما تزال في عصرنا الراهن تتربص بكل منجزاتنا الحضارية المحدودة، الهشة، وتسعى إلى عرقلة جهودنا للخروج من تخلفنا وتبعيتنا. وهنا تبرز فلسفة زكي نجيب محمود العقلانية كامتداد ومواصلة لهذه المعركة الفكرية التاريخية.

مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود

يكاد العقل أن يكون كذلك ـ كما سبق أن ذكرنا ـ هو جوهر فلسفة زكي نجيب محمود[*].

(*) يمكن الرجوع إلى الكتب التالية بوجه خاص للمزيد من التعرف على مسألة العقل عند زكي نجيب محمود:
(1) تحو فلسفية علمية.
(2) خرافة الميتافيزيقيا.
(3) المنطق الوضعي.
(4) تجديد الفكر العربي.
(5) المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري.
(6) من زاوية فلسفية.
(7) قصة عقل.
(8) ثقافتنا في مواجهة العصر.
(9) حصاد السنين.

. ويكاد مفهوم العقل عنده أن يكون مستمداً أساساً من الفلسفة الوضعية المنطقية التي تعد، في جانبها المنطقي امتداداً معاصراً ـ رمزياً أو رياضياً ـ للمنطق الصوري الأرسططالي. على أن هذا يرتبط ـ في تقديري ـ بالمرحلة الأولى من المسيرة الفكرية لزكي نحيب محمود. ذلك أنه أخذ بعد ذلك يتحفف من ارتباطه بالوضعية المنطقية كما سوف نرى. أما في إطار الوضعية المنطقية فقد كان مفهوم العقل عنده يغلب عليه الطابع الإجراتي التقني الخالص.

ذلك أن الوضعية المنطقية تنكر أي وجود موضوعي للكليات سواء كانت مفارقة للموجودات الحسية أو محايثة لها. وهي بهذا تختلف اختلافاً كاملاً مع مفهوم العقل عند ابن رشد. ولهذا فالمدركات والمعطيات الحسية المباشرة هي مصادر علمنا بالواقع، بحسب هذه الوضعية المنطقية، وتأسيساً على هذا ترفض الوضعية المنطقية العبارات اللغوية، والمفاهيم الكلية عامة، التي ليس لها دلالة إشارية مباشرة إلى مدركات جزتية حسية في الواقع الخارجي. وتقصر الوضعية المنطقية دور الفلسفة على تحليل العبارات اللغوية الفكرية والعلمية المركبة، لتحويلها إلى عبارات جزئية أولية لكشف صحة أو بطلان ما تشير اليه أو تنطبق عليه من مدركات حسية مباشرة. ووسيلتها في هذا التحليل هي المنطق الصوري، لأنه صياغات شكلية تقوم على تحصيل الحاصل.

وعلى هذا، فالعبارة اللغوية الجزئية الأولية، والمعطى أو المدرك الحسي المباشر، وتحديد المطابقة أو عدم المطابقة بين العبارة اللغوية والمدرك الحسي هو الثالوث الذي يشكل معيار الصدق في العبارة اللغوية. وفي هذا الإطار يتحدد كذلك مفهوم العقل في المرحلة الأولى من المسيرة الفكرية لزكي نجيب محمود. ويتجلى ذلك في منهجين: المنهج الأول ـ كما ذكرنا ـ هو تحليل العبارات اللغوية المركبة لتحويلها إلى عبارات جزئية أولية. ويقتصر دور الفلسفة على هذه العملية. وبهذا فالفلسفة لا تكون طاقة فكرية معرفية تأملية وإنمامجرد أداة تحليلية على أساس المنطق الصوري. أما المنهج الثاني فهو منهج علمي خالص، يكاد العقل فيه أن يكون نمطاً من إنماط السلوك الذي يتحدد بمقتضاه السير من مبدأ من المبادئ إلى هدف مقصود.

ولهذا يصف الدكتور زكي نجيب محمود التفكير في كتابه «عن الحرية أتحدث» في مقال «شرح وتحليل» بأنه «عملية ذهنية ترسم بها خريطة العمل المؤدي إلى تحقيق هدف ما. ولذلك فلتتنوع الأهداف ما شاء لها أصحابها أن تتنوع،

ولكنها جميعاً تلتقي عند الأصل المشترك». وينطبق هذا المفهوم للعقل على مفهوم القانون العلمي. فالقانون العلمي ـ عند زكي نجيب محمود ـ كما يقول في كتابه المنطق الوضعي: «ليس قضية حتى يجوز وصفه بالضرورة أو الاحتمال (.........) بل هو تعليمات استرشد بها الباحث في طريق سيره خلال الظواهر الطبيعية». ولهذا تكون المعرفة العلمية على حد قوله في كتابه «تجديد الفكر العربي» هي: «مخططات لأعمال وليست بناءات تبنى في الذهن لينأملها الإنسان». وهكذا يتبين لنا أن رؤية العالم بحسب الوضعية المنطقية هي رؤية تجزيئية محصورة في حدود الإدراك الحسي لمعطياته المباشرة. ولهذا كان من الطبيعي أن تختفي علاقات السببية الضرورية في هذه الرؤية للعالم، وتحل محلها علاقات تقارن أو اطراد في الحدوث. فليس بين الظواهر علة تُفضي إلى معلول بالضرورة، وإنماهناك بينها سابق ولاحق بشكل مطرد، ولا يمكن القول بأن السابق علة في اللاحق، وإنماالعادة هي التي توحي لنا بأن هناك علاقة ضرورية بينها تماماً كما كان يقول الغزالي وهيوم من بعده. أما العلاقة الضرورية فموجودة فقط في أبنية العبارات المنطقية والرياضية، أما بين الأحداث الطبيعية والاجتماعية فلا سبيل للجزم بصدق العلاقات السببية الضرورية، ويمكننا القول بالاطراد في العلاقة بينها، وباحتماليتها، وليس بالعلاقة الضرورية. وبنفي السببية كعلاقة ضرورية بين الظواهر، يتأكد كذلك نفي المعقولات الكلية سواء في وجودها المفارق أو المحايث، على خلاف ما هو الحال في المنظومة الفكرية الرشدية.

ولقد انعكست هذه الرؤية الإجرائية التجزيئية للعقل في دراسات زكي نجيب محمود الخاصة بالتراث العربي التي بدأها في الستينيات. ففي هذه الدراسات اتخذ من التراث موقفاً انتقائياً عملياً نفعياً. فنحن بحسب هذا الموقف لا نأخذ من التراث إلا ما ينفعنا في واقعنا العملي الراهن. أما ما لا نفع فيه، فيكفي أن يكون وسيلة للتسلية لا أكثر، دون أن نلقي به في النار، كما كان يدعو هيوم، على حد تعبير زكي نجيب محمود. على أن الملاحظ في دراسة زكي نجيب محمود للتراث العربي ارتفاعه، برغم هذا الموقف الانتقائي، من حدود التحليل إلى آفاق التركيب. ويتمثل هذا في مسعاه في هذه الدراسة إلى الكشف عن القسمة الجوهرية المشتركة في ثقافتنا العربية قديماً وحديثاً. ويخلص من هذه الدراسة إلى القول بأنها الثنائية بين العقل والإيمان ، بين العلم والوجدان ، بين الأصالة والمعاصرة وبين الأرض والسماء. وبصرف النظر عن الطابع التوفيقي لهذه الثنائية، فالملاحظ أنها تخرج

بمنهج زكي نجيب محمود، من حدود التحليلية التجزيئية المنطقية، إلى آفق الرؤية التركيبية الشاملة. على أننا نلاحظ بشكل عام في كتاباته المتأخرة معالجته للقضايا الوطنية والاجتماعية معالجة لا تقف عند الحدود التحليلية الشكلية لعناصرها، بل تنحو إلى الكشف عن الدلالات التي تتسم بالكلية من ناحية، أو الصيرورة التاريخية من ناحية أخرى، ولعلنا نلاحظ كذلك في آخر كتبه: «حصاد السنين» اختفاء «الوضعية المنطقية»، لا كمصطلح فحسب، بل كمنهج كذلك، في تحليل الظواهر وتقييمها. فلم تعد الفلسفة في ممارسته لها تقتصر على تحليل العبارات اللغوية، كما كان يقول في المرحلة الأولى، بل أصبحت تحرص على اكتشاف الوحدة التي يترابط بها ما قد يبدو في الظاهر متفرقاً متناثراً. وما أكثر نصوص هذا الكتاب الدالة على ذلك. بل لم يعد التراث العربي في هذا الكتاب محرد مجال ننتقي منه ما ينفعنا في حاضرنا، بل أصبح أساساً راسخاً لتأكيد صيرورتنا التاريخية على حد قوله. وهكذا تبرز عقلانية زكي نجيب محمود في كتاباته الأخيرة ذات عمق تاريخي ووعي اجتماعي. على أن هذه الرؤية العقلانية المختلفة لم تبرز فجأة، في فكره الأخير، وإنماكانت مبثوثة في بعض كتاباته القديمة كذلك، وبخاصة في مقالاته ذات البنية الأدبية الفنية التي كانت تزخر في الحقيقة بالمواقف الاجتماعية النقدية، وبالدعوات الحارة للتغيير والتجديد. وهكذا يبدو لنا الطابع الثنائي المزدوج في مسيرته الفكرية، بشكل عام، بين التحليل والتركيب، بين النظرة التجزيئية والنظرة الكلية، بين المنهج الإجرائي التقني النفعي والمنهج التأملي الموضوعي المعرفي. واذا كانت هذه الثنائية قد برزت في دراسته للتراث العربي، وكانت ذات طابع أقرب إلى التوفيقية القلقة، إلا أنها لم تكن ثابتة مستقرة على هذا النحو طوال مسيرته الفكرية، بل ما أكثر ما تحركت بشكل حاسم نحو سيادة الجانب العقلاني، بمعناه الكشفي التغييري الإبداعي الشامل.

حقاً، لم يكن زكي نجيب محمود منشغلاً بالقضايا السياسية ولكنه كان مهموماً بها دائماً، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الفكر الديني والسلطة. فلقد كان بتوجهه العقلاني العام، حتى في إطار وضعيته المنطقية، يقف ضد السلطة الدينية السياسية، ومع عقلنة المجتمع المدني، ومعارضاً لكل صور التحلف والجمود والتعصب والتزمت والضبابية الفكرية في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية. ولهذا يعد زكي نجيب محمود، بحق من أبرز مفكري الحركة التنويرية في عصرنا الراهن الذي استطاع أن يبلور مفاهيمها بلورة نظرية بحيث أصبحت تشكل منظومة

فلسفية متسقة. وهو بهذا كذلك يعد بحق امتداداً عقلياً لابن رشد، برغم ما بينهما ـ كما رأينا ـ من اختلاف في مفهوم العقل وخاصة في المرحلة الأولى من مسيرة زكي نجيب محمود الفكرية.

لقد تجاوزت المنجزات الفكرية والعلمية والاجتماعية في عصرنا الراهن، الكثير من أفكار ابن رشد، ومع ذلك تظل مفاهيمه العقلانية أكثر نقداً من أغلب المفاهيم السائدة في مجتمعاتنا العربية الراهنة. ولهذا فهي ما تزال غذاء خصباً لمعركة التنويرالعقلاني في ثقافتنا الراهنة. وكذلك الشأن بالنسبة للإضافة العميقة الجليلة لفلسفة زكي نجيب محمود العقلانية التي تقوم بدور فعال في التصدي لمختلف التوجهات الأصولية المتزمتة المتعصبة الجامدة.

ومع ذلك، فما أحوج فكرنا العربي المعاصر إلى مزيد من المعالجة العقلانية النقدية لفلسفة ابن رشد في سياق عصره، وإلى مزيد من المعالجة العقلانية النقدية لفلسفة زكي نجيب محمود في سياق مجتمعاتنا العربية الراهنة، وما تحتدم به من قضايا وإشكالات سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية في إطار عصرنا الراهن وما يزخر به من منجزات فكرية وعلمية وخبرات إنسانية. فهذا هو المعنى الحقيقي العميق لقيامنا بواجب التقدير والتقييم لهذين المفكرين الكبيرين ابن رشد وزكي نجيب محمود، وبهذا، نستطيع أن نقوم بواجب المواصلة العقلانية الإبداعية لمسيرتنا الفكرية العربية.

زكي نجيب محمود

من التحليل الجزئي إلى الرؤية الشاملة

مفكران مصريان ، أختلف مع فكرهما وفلسفتهما أشد ما يكون الاختلاف ، هما عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود، ومع هذا فما أعمق ما تمتلئ به نفسي نحو هذين المفكرين من تقدير ومحبة. أختلف مع وجودية عبد الرحمن بدوي، كما أختلف مع الوضعية المنطقية التي يتبناها زكي نجيب محمود، ولعلي كرست جانباً من كتاباتي الفلسفية لدحض هاتين الفلسفتين. على أن هذا لم يحجب أبداً عني إدراك ما لهذين المفكرين من قيمة جليلة كبرى في حياتنا الثقافية عامة. ولست أغالي إن قلت أنهما نموذجان نادران للتفاني المطلق، وأكرر المطلق، في خدمة الفكر العربي المعاصر. فعبد الرحمن بدوي في الحقيقة ليس مجرد مفكر وجودي أضاف إلى الفكر الوجودي عامة إضافات إبداعية ترتفع به فوق حدود النقل والتقليد والاتباع، وإنما استطاع أن يقدم لنا بدراساته وتحقيقاته وترجماته وتآليفه، التي تزيد على المائة وخمسين كتاباً من الكتب التأسيسية، إضاءة باهرة لأبرز جوانب تراثنا العربي الفلسفي والفكري، فضلاً عن التراث الفلسفي الغربي. وما أريد أن أزيد في الحديث عن عبد الرحمن بدوي في هذا المقال الذي أكرسه لزكي نجيب محمود، وإنما حسبي أن أكرر ما سبق أن دعوت إليه من ضرورة العمل على تكريم هذا المفكر المصري العربي العظيم تكريماً شاملاً على المستوى القومي العربي، تبادر به مؤسساتنا الثقافية المصرية، أو الجامعة العربية. إن عبد الرحمن بدوي يعد ـ وحده ـ مؤسسة كاملة مبدعة في حياتنا الثقافية المعاصرة. وكذلك الشأن بالنسبة لزكي نجيب محمود.

ففي مثل هذا الشهر تماماً منذ أكثر من أربعين عاماً أي في كانون الثاني/ جانفي 1950 كتبت أول مقال لي عن زكي نجيب محمود في مجلة علم النفس التكاملي، التي كان يصدرها أستاذنا الجليل يوسف مراد، بعنوان «ما وراء المدرك الحسي» رداً على مقال لزكي نجيب محمود بعنوان «المدرك الحسي» ومنذ ذلك الحين ما انقطعت كتاباتي عن زكي نجيب محمود. وبرغم الطابع النقدي الحاد لأغلب هذه

الكتابات فلم تتضاءل أبداً قيمته الفكرية والشخصية ودعوته العقلانية عندي بل كانت تزداد دائماً عمقاً وشموخاً. ولعلي لهذا رحت أسائل نفسي في بحث ألقيته، عن مفهوم العقل والعقلانية عند زكي نجيب محمود في ندوة بدمياط كانت مكرسة للاحتفال به في ابريل 1986، رحت أسائل نفسي: «ما سر تقديرك واكبارك له ولدعوته رغم اختلافك مع أسسه الفلسفية؟».

ولقد وجدت الإجابة عن هذا التساؤل في نهاية هذا البحث «في الجهد الذي تبذله عقلانية زكي نجيب محمود ـ برغم اختلافي معه ـ في التصدي لطوفان السلفية اللاعقلانية المتزمتة ولاستشراء السطحية والخرافة في كثير من جوانب حياتنا العربية المعاصرة».

على أنني عندما أعيد النظر في كتابات زكي نجيب محمود، وأحيطها برؤية شاملة وأعيد النظر فيما سبق أن كتبته عنه أتبين أن إجابتي عن ذلك التساؤل ليست كافية، بل أتبين كذلك أن كتاباتي السابقة عنه كانت محدودة بحدود نقد منهجه التحليلي الوضعي المنطقي، ولكنها تنقصها الرؤية الشاملة لحقيقة فكر زكي نجيب محمود. حقاً إنني ما زلت أختلف مع المنهج التحليلي الوضعي، وحقاً إن زكي نجيب محمود يقول دائماً ويكرر أن جوهر فكره هو هذه الدعوة إلى المنهج التحليلي. إلا أنني أرى اليوم أن فكره ليس فيما يقوله هو عن فكره، وإنما فيما نتكشفه نحن من هذا الفكر لا في تطبيقاته المباشرة على هذا الموضوع أو ذاك، ولا في ما يتسلح به من منهج يقول به، وإنما في مجرى ممارساته الفكرية والعلمية الفكرية الشاملة التي هي أوسع وأعمق من أي تطبيق مباشر لهذا المنهج بل من المنهج نفسه. أكرر حتى لا أتهم بالتبرير أو المجاملة، أنني اختلفت وما زلت أختلف مع زكي نجيب محمود في دعواه المنهجية، وفي فلسفته الوضعية المنطقية، ولكني أرى أن مسيرته الفكرية التي أستبصرها اليوم في مجملها وشمولها، وخاصة في كتابه «حصاد السنين»، تتسم بما هو أكبر وأعمق من حدود هذه الوضعية المنطقية. ويقول بعض الدارسين لفكر زكي نجيب محمود أنه خرج عن حدود هذه الوضعية المنطقية في الستينيات عندما تنبه إلى التراث العربي الإسلامي القديم وعكف على دراسته وخاصة في كتابيه «تجديد الفكر العربي» و «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري». وأنا أختلف تماماً مع هذا القول، فلقد عالج زكي نجيب محمود تراثنا القديم بمنهجه التحليلي المنطقي، بل كانت نتائج معالجته لهذا التراث متسقة تماماً مع فلسفته الوضعية المنطقية.

وليست هذه هي قضيتي هنا. إنما قضيتي هي أن المسيرة الفكرية الشاملة لزكي نجيب محمود أفسح أفقاً من آن نقلصها في هذه المنهجية التحليلية المنطقية، أو في الفلسفة الوضعية المنطقية نفسها. وقد يكون من المفيد أن أعود باختصار شديد إلى ماسبق أن كتبته عن زكي نجيب محمود لنتبين كيف كادت هذه الكتابة أن تقلص الرؤية الشاملة لزكي نجيب محمود في منهجيته المنطقية وحدها التي كان يعلنها، ولا نتبين ما وراء ذلك من أبعاد أكبر من حدود هذه المنهجية، بل أكبر من حدود تبنيه لها.

عندما كتبت مقالي الأول في كانون الأول/ديسمبر 1950 كان يغلب على ما كتبت الطابع الأكاديمي الخالص، وكان جوهر المقال مناقضة ما يصف به زكي نجيب محمود الوضعية المنطقية من معاداتها للميتافيزيقا، ومن علميتها وفي قصر الفلسفة منهجياً على تحليل العبارات العلمية. فقد رحت في هذا المقال آحاول إثبات ما يتغلغل في الوضعية المنطقية نفسها من أسس ميتافيزيقية، فضلاً عما في العلمية المزعومة للوضعية المنطقية من قصورشكلي يقلص عملية المنهج العلمي بتحديده بحدود المدرك الحسي، ويفقد الفلسفة ـ بقصرها على التحليل ـ فاعليتها التأملية الإبداعية. والواقع أنني ما زلت ـ في غير عناد أو استعلاء ـ أرى فيما كتبته آنذاك سنداً كبيراً من الموضوعية والصدق العلمي.

وفي عام 1957 كتبت مقالتين عن فلسفته كان يغلب عليهما الطابع السجالي لا الأكاديمي.. ولهذا لم أقف عند حدود نقد المنهج الوضعي المنطقي وفلسفته التي تقوم عليه، وإنما رحت أتهم هذه الفلسفة فضلاً عن منهجها، بأنها تسهم في حرف وعينا عن الإدراك بحقائق واقعنا السياسي والاجتماعي، وبالتالي فهي تسهم كذلك في حرف نضالنا عن أهدافه الحقيقية بتركيزها على المدركات الحسية المباشرة.

وأذكر أنني قرأت له آنذاك في بعض كتبه ومقالاته ما ينفي ـ بحسب وضعيته المنطقية ـ حقيقة المفاهيم المجردة، إذ لا وجود عندها إلا للمدركات الحسية الجزئية المباشرة، ولقد استفزني فكرياً بوجه خاص مثال ـ فيما أذكر ـ ضربه لمفهوم الدولة، مؤكداً أن لا وجود لمثل هذا المفهوم العام، فالدولة إنما هي الموظفون المحددون الفرادى الذين نستطيع أن نشير اليهم في هذا العمل المحدد أو ذاك. وفي ذلك الوقت ـ كانت وما تزال ـ قضية الدولة وبنيتها ودلالتها الاجتماعية والطبقية أهم ما يشغل المناضلين والمفكرين السياسيين عامة. وفي تلك السنوات من الخمسينيات كان الحوار حاداً حول الطبيعة الطبقية لسلطة تموز/جويليه، وحول

حدود ثوريتها إلى غير ذلك. ولهذا كان هذا التحديد الوضعي التجزيئي للدولة في صورة موظفين فرادى، دعوة فكرية ذات طابع إصلاحي خالص تطمس الرؤية الطبقية الخاصة للدولة، وتحرف النضال الثوري من أجل تغيير بنيتها الطبقية القائمة واستبدالها ببنية طبقية أخرى.

المهم أن الخلاف مع الوضعية المنطقية في ظل أوضاع الخمسينيات وصراعاتها الفكرية والسياسية، انتقل من مجرد خلاف منهجي أكاديمي، إلى خلاف ايديولوجي حاد، برز في هاتين المقالتين اللتين كتبتهما عام 1957 ونشرتهما في مجلة الرسالة الجديدة ثم حالت ظروف سياسية دون أن أتمكن من الكتابة بين عامي 1959 ـ 1964. على أني في أواخر عام 1964 اشتبكت من جديد مع زكي نجيب محمود في البيان الذي أصدرته لجنة الشعر في المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون، وقيل آنذاك أنه كاتب هذا البيان أو صائغه. وكان البيان رفضاً للشعر الجديد، لخروجه على عمود الشعر التقليدي من ناحية، واستعانته ـ كما أشار البيان ـ بمفردات تنتسب إلى أديان غير الدين الإسلامي، مثل الصلب والخطيئة إلى غير ذلك! وكان في تقديري أن البيان يتسق مع الرؤية التجزيئية للوضعية المنطقية.

على أنني في عام 1966 علقت على كتابه «قصة نفس» سعيداً بما يتيحه هذا الكتاب، الذي يتخذ شكلاً روائياً، لكشف أسرار هذه النفس التي تتخفى وراء الإطار المنطقي المتسق الوقور الصارم الذي تتسم به فلسفته. والرواية ـ أو قصة نفس ـ تتحدث عن ثلاثة أشخاص، ولكنهم في الحقيقة شخص واحد ذو أبعاد ثلاثة، هي البعد العاطفي، والبعد الخلقي التقليدي والبعد العقلي المنطقي.. وبرغم هذا فإن الرواية أو الكتاب يغلب عليه طابع التحفظ والتحليل العقلي الوقور، والعزلة والانقطاع بهموم النفس ومشاكلها الذهنية، عن هموم الناس ومشاكل المجتمع وقضايا العصر.

ورأيت في هذا انعكاساً وتعبيراً عن الفلسفة الوضعية المنطقية. وإن كنت تمنيت في نهاية المقال أن تكون «قصة نفس» نهاية لفلسفة قديمة وبداية لفلسفة جديدة لزكي نجيب محمود تكون أقرب إلى الواقع والناس.

على أني في بداية السبعينيات ركزت حواري معه على توجهه الجديد نحو تحليل التراث العربي الإسلامي ومحاولة تجديده. والحق أنني وجدت في هذه المحاولة ـ كما سبق أن ذكرت ـ تطبيقاً لمنهجه الوضعي المنطقي على هذا التراث، فموقفه منه ـ كما رأيت آنذاك ـ كان موقفاً انتقائياً خالصاً، لا يرى من قيمة في هذا

التراث إلا ما يمكن أن تكون فيه من عناصر تدفعنا في حاضرنا الراهن، أما ما عدا ذلك فليس له إلا قيمة التسلية!

على أنه في تحليله للتراث، كان يسعى إلى أن يضع يده على مايشكل جوهرالتراث، وبالتالي جوهر الثقافة العربية الإسلامية، فيجد ذلك الجوهر في ثنائية الأرض والسماء، العقل والقلب، العلم والإيمان ، إلى غير ذلك من الثنائيات التي كان يغلب فيها أحياناً الجانب الوجداني على الجانب العقلاني، وهنا تبرز دعوته إلى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة بين هويتنا العربية الإسلامية والطابع العلمي التقني الذي يتميز به العصر الحديث.

ولعل أغلب وأعمق ما كتبه زكي نجيب محمود منذ الستينيات وحتى اليوم ، يكاد يدور حول هذا الموضوع. وأذكر أنني كتبت عام 1982 مقالاً في مجلة La pensée الفرنسية حول الثنائية في الفكرالعربي قديماً وحديثاً تعرضت فيه بالنقد لفلسفة زكي نجيب محمود من بين من تعرضت لهم من مفكرين عرب قدامى ومحدثين من أصحاب هذه الرؤية الثنائية.

وكان آخر ما كتبته عن زكي نجيب محمود هو البحث الذي أشرت إليه من قبل حول مفهوم العقل والعقلانية عنده والذي ألقيته في دمياط عام 1986 بمناسبة الاحتفال به. وكانت خلاصة البحث أن مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود هو مفهوم إجراتي تقني خالص يفتقد الرؤية التاريخية الشاملة، وتنوع الدلالات الأبستمولوجية والايديولوجيا، وهو تعبير عن فلسفته الوضعية المنطقية ذات البعد البرجماتي. ولقد اعتبرت أن هذا المفهوم الإجرائي التقني للعقل، بثنائيته وازدواجه مع البعد الديني يكاد يشكل الايديولوجيا السائدة في الفكر العربي الحديث، والتي تتبناها أغلب أنظمة الحكم العربية.

مرة أخرى أكرر ما سبق أن ذكرته، من أنني ما زلت منذ كانون الثاني/ جانفي عام 1950 وحتى اليوم أختلف مع منهج التحليل الوضعي المنطقي الذي تبناه زكي نجيب محمود ودعا اليه ومارسه في العديد من كتاباته التحليلية.

إلا أنني عندما أطل اليوم في الرؤية الشاملة التي عبر عنها زكي نجيب في مختلف كتاباته، وبصرف النظر عن حدود تبنيه لهذا المنهج التحليلي، أتبين أن ما كتبته عنه كان يركز على نقد هذا الجانب المنهجي وحده وكان بهذا يغفل عن جوانب أخرى في هذه الكتابات لعلها أكبر من هذه الحدود المنهجية بل لعلها تتعارض معها أو تتمرد عليها بوعي أو بغير وعي.

. وفي إطار القراءة الشاملة لفكر زكي نجيب محمود ومواقفه، أستطيع اليوم أن أتبين الأبعاد الأساسية التالية:

دعوة واضحة إلى التقدم، خروجاً من التخلف الذي يرين على فكرنا وحياتنا ومجتمعاتنا، وهي دعوة مسلحة منذ البداية بإيمان عميق بالتطور من ناحية وبالعلم من ناحية ثانية، وبالحرية من ناحية ثالثة. ولم تكن دعوته الملحة إلى الوضوح الفكري إلا بهدف امتلاك أسباب التقدم. ولم تكن دعوته الملحة إلى المنهج العلمي ـ مهما اختلفنا حول هذا المفهوم عنده وبخاصة أنه يكاد يقتصر على الجانب التكنولوجي إلا بهدف تحقيق الحرية وامتلاك أسبابها.

فالعلم هو سبيلنا للحرية. واذا كانت دعوته للتقدم في ارتباط بمفاهيم التطور والعلم والحرية، هي دعوة للحاق بالعصر كما كان وما يزال يتطلع، فإنها على وجه التحديد كانت كذلك تعبيراً عن موقف واضح منذ البداية معاد للاستعمار البريطاني والصهيونية والسيطرة الأجنبية على أرضنا أو الأرض العربية عامة. لعلنا نختلف أو نتفق مع بعض مواقفه السياسية الجزئية، إلا أن هذه هي رؤيته الشاملة التي انعكست في مواقفه العامة كذلك طوال حياته. ربما لم يفصح عن الارتباط الحميم بين تطوره الفكري والسياق السياسي والاجتماعي المصري والعربي والعالمي الذي كان يعيش فيه، عندما كتب روايته «قصة نفس» كما سبق أن أشرت، إلا أنه في كتاباته اللاحقة وخاصة في آخر ما أصدر وهو كتابه «حصاد السنين» نتبين هذا الارتباط الحميم الحار والتفاعل الخصب بين فكره ووقائع وطنه وعصره، بل نتبين حساً تاريخياً، تتشابك وتتصادم وتتحرك فيه الأحداث والأفكار، مما يكاد يتعارض مع الرؤية التجزيئية الثبوتية التي تتسم بها الفلسفة الوضعية المنطقية، وهو حس تاريخي لا يقف عند حدود التأمل، داخل أسوار الدلالات، بل كان يتضمن دائماً وبشكل جهير دعوة إلى تغيير، بل إلى «ثورة فكرية» (والتعبير له وليس لي) وكانت دعوته المنهجية التحليلية تكاد تشير إلى موقف إصلاحي جزئي، ولكنها في الحقيقة كانت تتضمن دعوة إلى وضوح فكري يتيح تحقيق تغيرشامل في رؤيتنا للعالم والحقيقة. ولهذا لم يقف كما فعل ويفعل العديد من أصحاب الفلسفة التحليلية عند حدود التحليل، بل كان التحليل وسيلته وركيزته ودعواه إلى تغيير فكري شامل، بل لست أغالي إن قلت إنه يخرج أحياناً بل يتمرد على هذه الحدود التحليلية، إلى رؤية تركيبية ما أكثر ما كان يحذر منها ويرفضها في غمرة استغراقه في منهجه التحليلي المنطقي الوضعي!. في هذه الرؤية التركيبية لا تكون الفلسفة مجرد عملية تحليلية

للعبارات العلمية أو للمفاهيم التي يتداولها الناس كما كان يؤكد ويؤكد ويؤكد دائماً بحسب فلسفته الوضعية المنطقية، بل تصبح المهمة الأولى للفكر الفلسفي ـ وأنا هنا أسوق نصاً من نصوصه في «حصاد السنين»، دار الشروق 1991 صفحة 238 ـ هي إيجاد الوحدة التي يتوحد بها ما قد يبدو في الظاهر متفرقاً متناثراً، سواء أكان ذلك فيما تفرق وتناثر من كائنات الطبيعة، فيوحدها الفكر الفلسفي ليراها الإنسان كوناً واحداً متصل الأجزاء في بناء منظوم، أم كان ذلك فيما تفرق وتناثر من أجزاء المعرفة الإنسانية، فيوحدها الفكر الفلسفي في نسق واحد، يظهر ما بين تلك الأجزاء من صلات وثيقة (...) أنه بغير هذه الوحدة النسقية لأجزاء المعرفة، تنعدم «الرؤية» الواضحة عند الفرد الواحد من الناس. ونلاحظ هنا أن الوضوح الفكري أو الرؤية الواضحة لم يعد مصدرها التحليل فحسب، بل التركيب، وإقامة الوحدة النسقية بين العناصر!

وطريق هذه الوحدة عند زكي نجيب محمود يتحقق بالفكر الفلسفي عبر طرق ثلاثة: الأول هو التداخل والتواصل الذي يتكشفه الفكر الفلسفي في جذر مشترك بين قيم ثلاث هي الحق والخير والجمال، والثاني هو الجذر المشترك الذي يتكشفه الفكر الفلسفي كذلك في التشكيلات اللغوية والرمزية التي تستخدمها العلوم، والعقائد والآداب، أما الطريق الثالث إلى الوحدة، فهو منهج المتصوفة في هذا اللقاء المباشر بالوجود العيني بدل أن يلجأ إلى «الأقوال» التي قيلت عن ذلك الوجود (راجع: حصاد السنين، ص 238 ـ 245).

حقاً، إن هذه الرؤية التوحيدية التركيبية تستند إلى تحليل منطقي سابق، إلا أن هذا التحليل المنطقي ـ كما رأينا ـ لم يعد هو المهمة الوحيدة للفلسفة كما تذهب الوضعية المنطقية، ولم تعد الفلسفة مقصورة على التحليل ومحصورة فيه، بل أصبح للفلسفة منهج آخر ترفضه الوضعية المنطقية تماماً هو منهج «التأمل». وزكي نجيب محمود الوضعي المنطقي فيما يعلن دائماً، يخرج على هذا المنهج، ويتخذ من التأمل الفلسفي منهجه لوحدة المعرفة. يقول متحدثاً عن وحدة القيم الثلاث الكبرى الحق والخير والجمال: «وهكذا ترى كيف يوصلنا التأمل في القيم الثلاث الكبرى (وهي التي يتفرع عنها كل ما يعرفه الإنسان من قيم) إلى ضم الكثرة الكثيرة التي نشاهدها في الكائنات المختلفة، حتى لتصبح أمامنا وجوداً واحداً موحداً تتكامل فيه تلك الكثرة كما تتكامل في الكائن الحي أعضاؤه» (حصاد السنين، ص 241).

ليس التأمل فحسب، بل الحدس الصوفي كذلك، كما سبق أن رأينا، فأين زكي نجيب محمود من المنهج الوضعي المنطقي؟ نعم.. إنه هناك دائماً موجود داتماً ولكن فكر زكي نجيب محمود ـ رغم كل دعاواه الوضعية المنطقية ـ كان دائماً أكبر وأرحب وأعمق من حدود هذا المنهج وهذه الفلسفة!

وبهذا النزوع التركيبي التوحيدي للرؤية الفلسفية، كانت كذلك محاولته لكشف ما هو جوهري، أي ما هو جذري وواحد في التراث العربي الإسلامي، وبهذا النزوع التركيبي التوحيدي كانت محاولته لتحديد العلاقة بين ما هو جوهري في هذا التراث، وبين حقائق عصرنا، ليقيم بينهما ثنائية لا تطمس خصوصيتنا العربية النابعة من هذا التراث، ولا تعزلنا في الوقت نفسه عن حقائق عصرنا، أو تجعلنا مجرد أتباع له. إنها وحدتنا المتميزة الخاصة داخل وحدتنا العامة في إطار عصرنا الراهن كله، وهنا لم يعد التراث القديم مجرد عناصر ننتقيها ونستعيدها إذا كان فيها ما ينفعنا في حياتنا العصرية، بل يصبح في ضوء هذا تأكيداً «لصيرورتنا التاريخية» وليس مجرد ماض نفتش فيه عما ينفعنا كما كان يقول. ومرة أخرى أتساءل: أين الوضعية المنطقية في هذا؟ نعم، إنها هناك في التحليل موجودة فيه وبه. ولكن هناك ما يتجاوز هذا التحليل إلى منهجية تركيبية توحيدية ذات رؤية إنسانية كونية شاملة وعمق تاريخي، وذات إرادة للتغيير والتجديد. وأتساءل: هل كان هذا تطويراً في فكر زكي نجيب محمود؟ حقاً..لقد كان يجدد فكره دائماً ويجود مواقفه، ولكني أزعم أن بذرته كانت موجودة داتماً في هذا الفكر.

كان زكي نجيب محمود في حياته أكثر الناس عزوفاً عن الاختلاط بالناس، ولكنه كان أكثر الناس حرصاً على إفادة الناس والسعي الجاد المتفاني إلى تغيير فكرهم وتجديد حياتهم، بكتاباته، وبمواقفه من مختلف القضايا الوطنية والاجتماعية، مهما اختلفنا معه في هذا الموقف أو ذاك، في هذه الفكرة أو تلك. واذا كان من حقي أن أحدد ملمحاً عاماً لزكي نجيب محمود.. لقلت ما قاله هو نفسه تحديداً لجوهر ما يدور حوله عصرنا الراهن: إنه الإنسان . وزكي نجيب محمود هو الإنسان ، ابن عصره، ابن آمته العربية، ابن مصر البار. إنه داعية الحرية والتغيير والتجدد والعقلانية والإبداع والعلم والتقدم والخصوصية التراثية العربية الإسلامية، والعمومية الإنسانية. وهو المفكر الفاعل الملتزم بهموم وأشواق أمته وعصره، المتسق فكراً وقولاً وعملاً. إنه بحق واحد من أبرز وأعمق وأصدق وأشرف دعاة الاستنارة والعاملين المجاهدين من أجلها في فكرنا العربي المعاصر.

ومرة أخرى وأخيرة، لست فيما أقوله متخلياً عن كل ما اختلفت وأختلف فيه مع زكي نجيب محمود حول منهج الوضعية المنطقية، وإنما هي محاولة لتفسير سر هذا التقدير والحب العميقين اللذين أحملهما لهذا المفكر والإنسان رغم ما بيننا من اختلاف فكري. فما أضيق اختلافنا معه مهما كانت حدوده، في اتساع وعمق هذا الأفق الإنساني الشاسع الرفيع الذي يمثله الأستاذ المفكر الجليل زكي نجيب محمود.

عبد الرحمن بدوي..

ذلك المجهول!

في نهاية مقال الصديق العزيز الدكتور مراد وهبة بعنوان «رؤيتي لعبد الرحمن بدوي»[1] يتساءل د. مراد: لماذا توقف كل من بدوي وهيدجر عن استكمال بنائه الفلسفي؟ ويجيب عن تساؤله هذا بتساؤل آخر: هل السبب في الأساس؟ وتساؤله الثاني - في الحقيقة ليس تساؤلاً، بقدر ما هو تأكيد للإجابة التي جاءت في متن مقاله نفسه في قوله «ولكن بعد انتحار هتلر، لم يستكمل كل منهما (يقصد هيدجر وبدوي) مذهبه الفلسفي». وعلى هذا فالأساس الذي توقف بسببه كل من بدوي وهيدجر عن استكمال كل منهما لبنائه الفلسفي - في رأي د. مراد - هو انتحار هتلر، انتحر هتلر جسدياً، فانتحرا هما فلسفياً! أو بتعبير أدق، الأساس هو نازيتهما المنتحرة بانتحار هتلر، ففلسفتهما هي فلسفة تتجسد فيها «آراء النازية» كما يقول د. مراد في مقاله.

ونعود إلى بداية المقال الذي يرصد فيه د. مراد العلاقة بين بدوي وهتلر، فعندما مات هتلر دخل بدوي على طلبته في قسم الفلسفة بكلية الآداب (وكان من بينهم آنذاك مراد وهبة) لابساً رابطة عنق سوداء، وعندما سئل عن سبب ذلك، قال لأني حزين على وفاة هتلر. ويواصل د. مراد بعد ذلك توثيق ذلك سياسياً وفكرياً، بإشارته إلى عضوية بدوي فيما بين عامي 1938–1940 في حزب مصر الفتاة، ورئاسته لمكتب الشؤون الخارجية بالحزب، ويسوق فقرات من بعض مقالات لبدوي تكشف عن نزعته النازية آنذاك وتمجيده لهتلر، ودعوته الدول الصغرى إلى أن «تخطب وده وتنشد صداقته بل حمايته ووصايته كي تطمئن إلى الحياة والبقاء إلى جواره». وإلى جانب ذلك، يشير د. مراد إلى أن أول كتاب أصدره بدوي عام 1938 هو كتاب عن الفيلسوف الألماني نيتشه، متخذاً من ذلك دليلاً على انتماء

---

(1) مجلة «إبداع» [تشرين الأول/ أوكتوبر 1995].

بدوي للفكر النازي، لما في فلسفة نيتشه من دعوة إلى تمجيد الفردية المتميزة والقوة المسيطرة، وهذا الكتاب هو أول كتاب في سلسلة يصدرها بدوي بعنوان «خلاصة الفكر الأوروبي» ومعنى هذا ـ كما يقول د. مراد ـ أن بدوي «لا ينتقي من منتجات العقل الأوروبي إلا ما يتفق ومتطلبات النازية من تمجيد للفرد القائد والمجموع الخاضع».

والواقع أن قصة عبد الرحمن بدوي مع حزب مصر الفتاة، وقصة هذا الحزب مع النازية في أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات قصة معروفة. ولقد سبق أن عرضتها بتفصيل في مقال قديم لي في مجلة الهلال الشهرية عام 1989 وأعدت نشرها في كتاب لي بعنوان «مفاهيم وقضايا إشكالية»، على أن الوقوف عند هذه القصة أو القضية في تضاريسها الخارجية ـ كما فعل د. مراد ـ لا يكفي لتفسير دلالتها، وإنما لا بد من وضعها في سياقها الموضوعي التاريخي، وتفسيرها بمقتضى هذا السياق.

ففي أواخر الثلاثينيات ومنتصف الأربعينيات احتدم الصراع الوطني في مصر ضد الاحتلال العسكري البريطاني فضلاً عن الفساد والتخلف، واختلفت المواقف داخل هذا الصراع. كان هناك ـ دون الدخول في تفاصيل تاريخية وفكرية عديدة ـ الموقف المهادن المتواطئ، والموقف الوطني العاطفي، والموقف الوطني الثوري. وداخل إطار الموقف الوطني العاطفي كان هناك تيار يرى في النظام النازي النظام النموذجي الذي يتيح التمثل به والتحالف معه، مواجهة الاحتلال البريطاني، وامكانية التحرر منه، وإقامة دولة مصرية مستقلة قوية تتجاوزتخلفها وتبعيتها.

وإن كان هناك من يسعى للتحالف مع النظام النازي لأسباب أخرى تتعلق بمصالح خاصة وكان هذا هو مسعى السراي الملكية آنذاك.

ولم يكن موقف القوى الوطنية العاطفية من النظام النازي مقصوراً على مصر وحدها، بل نجد تجلياته عند بعض القوى الوطنية في العراق وفلسطين. وعندما انفجرت الحرب العالمية الثانية بين الحلفاء وألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية، وبخاصة عندما أخذ الجيش الألماني بقيادة روميل يزحف في اتجاه مصر، سمعنا في الشارع المصري هتاف «إلى الأمام يا روميل»! فلقد ساد وهم شعبي آنذاك بأن هزيمة الإنجليز على أيدي الجيش الألماني سوف تفضي إلى استقلال مصر وتحررها من الاحتلال الإنجليزي وخاصة أن الجيش الألماني في السنوات الأولى من هذه الحرب العالمية، اكتسب ملامح أسطورية بتكتيكاته واجتياحاته العسكرية الخاطفة.

ولعلي أذكر في هذه الأيام، أنني اجتمعت ببعض شباب كانوا يسعون لتجديد الحزب الوطني القديم، فكان من بين الاقتراحات المقدمة اقتراح بتسمية الحزب بحزب «البازي»! نسبة إلى الطائر المعروف، ولكنها نسبة كان المقصود بها الانتماء إلى الحركة النازية دون إدراك بأن كلمة «النازية» إنما هي مجرد الحروف الأولى للحزب الاشتراكي الوطني الألماني!

كان عبد الرحمن بدوي الشاب آنذاك جزءاً، من هذه الحركة الوطنية العاطفية مع أسماء أخرى لا شك في قيمتها الوطنية الديموقراطية في تاريخنا المعاصر، أكتفي بأن أذكر من بينها اسم فتحي رضوان الذي كتب حينذاك كتاباً عن موسوليني!

إنها إذن مرحلة في حياة عبد الرحمن بدوي بل في تاريخنا الحديث غير منعزلة عن واقع مصر السياسي والإجتماعي والصراع العالمي المحتدم آنذاك. وكان التوجه الفكري لعبد الرحمن بدوي في هذه المرحلة توجهاً وطنياً عاطفياً شوفينياً ذا طبيعة بورجوازية صغيرة مغامرة، وكان يعبر عن ظاهرة لها جذورها الموضوعية تعبيراً يغلب عليه الطابع المثالي الذاتي.

على أنها مرحلة في حياة عبد الرحمن بدوي وفكره، من التعسف الوقوف عندها وحدها، وخاصة إذا لاحظنا أن عنوان مقال د. مراد ليس مقصوراً على مرحلة من مراحل حياة عبد الرحمن بدوي بل يعبر عن «رؤية» عامة لعبد الرحمن بدوي وفضلاً عن هذا فإن تفسير فكر بدوي آنذاك تفسيراً سياسياً خالصاً، لا يتيح الفهم الصحيح لحقيقة هذا الفكر.

فإذا تأملنا ما جاء في كتاب عبد الرحمن بدوي المبكر عن نيتشه ـ الذي صدر عام 1939 ـ حتى في حدود الفقرات التي ساقها د. مراد، لوجدنا أن تعلقه بالنازية، بل تعلقه بفكر نيتشه والفلسفة الألمانية المثالية عامة آنذاك، يكاد يتضمن رغم مسحته المثالية المغالية تطلعاً إلى التحرر والتنوير والتفتح الفردي الذي يتجاوز القيود والحدود السائدة، بما قد يلتقي ـ بشكل أو بآخر ببعض عناصر التنوير التي يدعو اليها د. مراد نفسه! يقول بدوي في مقدمة كتابه عن نيتشه «ليس من شك أن هذا الوطن في أشد الحاجة إلى ثورة روحية كي يضع مكانها نظرة أخرى». ويقول: «إنه إذ يقدم في هذه السلسلة خلاصة الفكر الأوروبي لأبناء الجيل، فمن أجل أن يعلمهم كيف يفكر هذا الفكر ويبدع، وكيف يبدد ما قدّس من أوهام، بهدف إحداث هزة قادرة وحدها على انتشال أبناء هذا الجيل من ظلمة الهوة إلى نور الفكر الحر، فيفكروا فيما فكر فيه العقل الأوروبي، ويتأملوا في المشاكل التي

أثار، والحلول التي قدم بشرط ألاّ يتوهموا أن ثمة حلولاً جاهزة ليس عليهم إلا أن يقلدوها ويحتذوها».

لن أضيف فقرات أخرى من كتاب «نيتشه وما أكثرها، مكتفياً بهذه الفقرات التي اختارها د. مراد نفسه، وأتساءل: ألا نكاد نجد في هذه الفقرات أصداء من فكر طه حسين في مستقبل الثقافة مثلاً ـ الذي صدر الفترة نفسها ـ بل ومن الفكر التنويري عامة؟!

لستُ أحاول أن أخلط الأوراق، أو أطمس حقيقة موقف بدوي من الحركة النازية آنذاك أو أبرزها، وإنما أريد أن أتأمل مع د. مراد ما وراء هذه الكلمات، بل ما وراء التعلق الأول بالنازية، وبنيتشه، فضلاً عن أنني لست ممن يقصرون تفسير فلسفة نيتشه على التوظيف النازي لها، ففي رأيي أنها أبعد وأعمق من آلية هذا التوظيف وحده دون أن أتغافل عن ايديولوجيتها المثالية الاستعلائية.

أردت أن أقول للدكتور العزيز مراد، أن بعض أبناء جيل هذه المرحلة من تاريخ مصر، كانوا يتطلعون إلى ثورة روحية في مواجهة التحديث الرأسمالي الآلي المفروض بحد السلاح والاحتلال والإستبداد والفساد والإفساد على وطنهم. كانوا يبحثون عن صياغة وتحديد لمعالم ذاتيتهم وهويتهم العميقة الخاصة.

وقد اتخذ هذا البحث اتجاهاً وطنياً مثالياً إستعلائياً في حركة مصرالفتاة من ناحية كما اتخذ اتجاهاً أصولياً سلفياً في حركة الإخوان المسلمين من ناحية أخرى. وكلتا الحركتين افتقدت الرؤية الموضوعية للواقع. ولهذا كان من الطبيعي أن تندمج هاتان الحركتان وتتوحدا في تلك المرحلة من تاريخ مصر، كما تندمجان أو تتقاربان تقارباً حميماً في صورتهما المعاصرة (حزب العمل وحركة الإخوان والحركة الأصولية السلفية) في أيامنا هذه، مع اختلاف الظروف والدوافع والأساليب.

وما كان من الممكن لعبد الرحمن بدوي أن يجد تحرره وانطلاقه في الاتجاه الأصولي السلفي، ولهذا كانت قطيعته السياسية بعد ذلك مع حزب مصر الفتاة، مما يؤكد أن هدفه الحقيقي كان التحرر الروحي الذاتي، وتجاوز الأوهام السائدة الجامدة، والارتباط بمستجدات العقل الأوروبي ومغامراته الفكرية والروحية وهكذا كان اكتشافه لفكره الخاص في إطار الفلسفة الوجودية في تجليها الألماني، وحرصه على تنمية هذه الفلسفة الوجودية تنمية ذاتية داخل تراثه العربي الإسلامي، واتخاذها منطلقاً إنسانياً تنويرياً.

ولعل ما يدعم هذا، ما يقوله هو في تصديره العام لكتابه «من تاريخ الإلحاد

في الإسلام». فهو يعرض لنزعة التنوير التي نشأت في العالم العربي الإسلامي «كنتيجة ـ كما يقول ـ لانتشار الثقافة اليونانية، بل يربط نزعة التنوير في الحضارة العربية الإسلامية بنزعة التنوير اليونانية عند السفسطائيين، ونزعة التنوير في القرن الثامن عشر، ويبرز أن نزعة التنوير في التراث العربي الإسلامي كانت تتصف أساساً بطلب الحرية وتمجيد العقل كما تقوم على فكرة التقدم المستمر للإنسانية وعلى النزعة الإنسانية التي ترمي إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة» [من تاريخ الإلحاد في الإسلام ـ التصدير العام].

ولهذا أخشى أن يكون د. مراد قد قام بعملية تقليص للوجودية وجعلها مرادفة للنازية، لأن هيدجر الوجودي الأكبر ارتبط بالنظام النازي! على أننا مهما اختلفنا مع الفلسفة الوجودية وخاصة في تجليها عند هيدجر، فمن التعسف أن نجعلها مرادفة للنازية، وإلا تجاهلنا بهذا مفهوم الحرية الفردية الذي تقوم عليه هذه الفلسفة سواء عند كيركجار أو هيدجر أو مارسيل أو سارتر. فالإنسان في الوجودية محكوم عليه بالحرية كما يقال، بصرف النظر عن المفهوم المثالي المطلق للحرية في هذه الفلسفة. والواقع أن قضية علاقة هيدجر بالنازية قضية ملتبسة.

ولكن من التبسيط كذلك، هذا الترادف الآلي بين وجودية هيدجر وعلاقته بالنظام النازي. وكذلك الأمر بالنسبة لعبد الرحمن بدوي.

فالعرض السريع الذي قام به د. مراد لفلسفة بدوي في كتابيه: «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية»، و «الزمان الوجودي» لايخفي ما في هذين الكتابين من دعوة حارة للفردية والشخصية الإنسانية وللحرية الإنسانية عامة في أقصى صورها المثالية الإطلاقية. لعلنا نختلف مع دلالة هذه المفاهيم في فلسفة بدوي، بل قد نجد في الدعوة إلى الفردية المطلقة ما يشير إلى التراث النازي السياسي الاستعلائي، ولكن هذه المفاهيم هي أسس فلسفة وجودية، اجتهد عبد الرحمن بدوي اجتهاداً إبداعياً خاصاً في تنميتها بهدف تحقيق حلمه الأكبر في إقامة فلسفة جديدة ذات خصوصية عربية. ولعلنا نتبين هذا في محاولته كشف جذورالفلسفة الوجودية في تراثنا الصوفي والإشراقي، وهو موضوع كتابه «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي»، كما نتبينه في المقدمة التي كتبها لكتاب «الإشارات الإلهية» لأبي حيان التوحيدي ـ الذي صدر عام 1950 ـ والتي حاول فيها أن يبين أزمة الاغتراب الوجودي عند كل من كافكا والتوحيدي، هذا إلى جانب كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» ـ الذي صدر عام 1945 ـ وغير ذلك.

إن وجودية عبد الرحمن بدوي، وإن تكن ذات أصول في تجربته الأولى التي ارتبط فيها سياسياً بالفكر النازي، ليست دليلاً على استمرار هذا الفكر النازي في فكره الوجودي، بل لعلها أن تكون منطلقه لاكتشاف طريقه الفلسفي الخاص الذي له بغير شك جذور أوروبية، لكنه استطاع أن يضيف إليها وأن يمتد بها إلى جذور تراثية عربية إسلامية أشد عمقاً. وفضلاً عن هذا كله، فإن عبد الرحمن بدوي لم يتوقف عن بناء فلسفته الوجودية بعد انتحار هتلر كما يقول د. مراد، بل استمر في عملية البناء هذه في بعض دراساته، ومن بينها كتابه «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» الذي صدر عام 1947. بل لعلنا نتبين استمرار اختياره الفلسفي الوجودي فيما يترجم ويؤلف ويحقق من كتب، وخاصة عنايته الشديدة بالجانب الصوفي والإشراقي والأفلوطيني في تراثنا الفلسفي القديم، فضلاً عن التيارات الوجودية في الفكر الأوروبي الحديث. وكذلك الأمر بالنسبة إلى هيدجر الذي لم تتوقف كتاباته الوجودية ونشاطه الفكري الوجودي بعد انتحار هتلر وسقوط النازية.

والواقع أنه قد يكون من التعسف تقييم فكر عبد الرحمن بدوي على نحو نسقي مغلق رغم اتساقه العام، فلقد تطورت بعض أفكاره بين مرحلة وأخرى. ففي مقدمة كتابه المبكر الذي صدر عام 1940 «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» - على سبيل المثال - يذهب إلى القول «بأن الروح الإسلامية منافية بطبيعتها للفلسفة على عكس الروح اليونانية». لماذا؟ لأن الروح اليونانية تمتاز بالذاتية أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات (...) بينما الروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، ثم لا نلبث أن نجد في كتابيه «في تاريخ الإلحاد في الإسلام» و «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» ما يناقض هذا الزعم المبكر، كما نتبين في العديد من كتاباته بروزاً متوتراً للذاتية في بعض تيارات فلسفية عربية واسلامية أخرى. بل لعل محاولته هو نفسه - ابن التراث العربي الإسلامي - لإقامة بناء فلسفي وجودي تدحض عملياً هذا الزعم.

لهذا كله، لا سبيل إلى القول - مع د. مراد - بأن عبد الرحمن بدوي، قد توقف عن استكمال بنائه الفلسفي بعد انتحار هتلر، وأنه واصل هذا البناء في إطار الفلسفة الوجودية محاولاً تأصيلها تأصيلاً تراثياً، ودون أن يعني هذا انتماء وجوديته بالضرورة إلى الفكر النازي. وقد أتفق مع د. مراد - جزئياً - في أن ما كتبه في الوجودية بعد رسالته «الزمان الوجودي» التي نشرها عام 1945، لم يرتفع إلى

المستوى الإبداعي لهذه الرسالة، وإنما كان أقرب إلى مواصلة التأصيل والتعميق والدراسة، وبهذا المعنى يمكن القول بتوقف المشروع الوجودي إبداعياً وإن لم تتوقف الرؤية الفلسفية الوجودية العامة عند عبد الرحمن بدوي. وما أحرص على تأكيده أن هذا لا يُفسر بانتحار وبسقوط النظام النازي، وإنما بمجمل الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية التي أخذت تسود بعد نهاية الحرب العالمية الثانية عام 1945، وقد لا أملك أن أضيف جديداً إلى ماسبق أن كتبته بهذا الصدد في مقالي القديم عن عبد الرحمن بدوي الذي أشرت إليه من قبل، ولهذا حسبي أن أنقل بعض فقرات منه ما تزال تصلح ـ في تقديري ـ للإجابة عن سؤال د. مراد الذي عرضنا له في بداية هذا المقال.

«إن فلسفة عبد الرحمن بدوي الوجودية منذ أواخر الثلاثينيات لم تكن مجرد صدى لثقافته الفلسفية وتأثره بالفلسفة الألمانية المثالية، بل كانت كذلك تعبيراً عن خبرة فكرية وسياسية حية غير مُنبتَّة عن بعض الظواهر في المجتمع المصري آنذاك». وفي تقديري ـ وقد أكون مخطئاً ـ أن هزيمة النازية والفاشية عام 1945 م، واحتدام الصراع الوطني والإجتماعي في مصر، وخاصة عام 1946 الذي تشكلت فيه اللجنة الوطنية للطلبة والعمال، ووضعت برنامجاً شاملاً للتحرر الوطني والاستقلال الاقتصادي. ثم قيام ثورة تموز/جويليه 52 وبروز مشروعها التحرري التقدمي القومي، إلى غير ذلك من العناصر والعوامل، قد أسهمت في خلخلة الركائز الفكرية والموضوعية والاجتماعية لإمكانية تنمية المشروع الفلسفي الوجودي الذي بشر به عبد الرحمن بدوي في رسالتيه: «مشكلة الموت» و «الزمان الوجودي».

وهكذا توقف المشروع الوجودي لعبد الرحمن بدوي، لا لتوقف قدراته الإبداعية الفلسفية وإنما لتغير الأوضاع السياسية والاجتماعية والموضوعية عامة من حوله. فلم يعد هناك مجال لتنمية هذا الفكر المثالي الذاتي الفردي المحض الذي يقوم على الانفصال المطلق بين الذوات الإنسانية، وعلى مفهوم مجرد للاختيار وللإمكانية وللحرية وللزمان وللعدم، خالٍ من أي دلالة اجتماعية أو تاريخية. (.....). لهذا كان من الطبيعي أن يتوقف عبد الرحمن بدوي عن استكمال مشروعه الوجودي، وإن لم يتوقف عن التمسك بالوجودية كفلسفة له. بل أكاد أقول لقد توقف المشروع الوجودي في الفكر الفلسفي المعاصر في العالم عامة، وإن بقيت له تجليات مختلفة في بعض الظواهر الفكرية والأدبية (........). وكان من الطبيعي أن يكرس عبد الرحمن بدوي طاقاته الإبداعية، في مجال الدراسات والتحقيقات

والترجمات التي يقدم بها للثقافة العربية أحل الخدمات وخاصة فيما يتعلق بالتراث العربي الإسلامي في الفلسفة [مفاهيم وقضايا إشكالية: دار الثقافة الجديدة. 1989 ص 185 ـ 186].

خلاصة الأمر، أنه مع احترامي لاجتهاد الصديق العزيز الدكتور مراد وهبة و«رؤيته» لعبد الرحمن بدوي، فإنني أرى أنه قد يكون من التعسف أن تقف هذه الرؤية عند حدود ارتباط عبد الرحمن بدوي السياسي والايديولوجي بالمشروع النازي في مطلع شبابه في إطار انتسابه لحزب مصر الفتاة، وأن تفسر هذه «الرؤية» اختياره للفلسفة الوجودية وإبداعه فيها بانتمائه للمشروع النازي، كما تفسر توقفه عن استكمال بنائه الفلسفي بسقوط هذا المشروع. على حين تغفل هذه «الرؤية» ما أضافه عبد الرحمن بدوي ـ حتى في إطار فلسفته الوجودية التي نختلف أو نتفق معها ـ من منجزات بالغة الغنى والعمق في مجال الفلسفة عامة، والتراث الفلسفي العربي الإسلامي خاصة، إبداعاً ودراسة وتحقيقاً وترجمة، فضلاً عن تفانيه وانقطاعه شبه الصوفي لهذه المهمة العلمية الجليلة النبيلة؟.

إن عبد الرحمن بدوي ظاهرة فكرية وعلمية بارزة نادرة في ثقافتنا العربية المعاصرة، مهما اختلفنا أو اتفقنا في تقييم المكتبة الفلسفية الزاخرة التي أضافها وما يزال يضيفها وهو في الثمانين من عمره إلى المكتبة الفلسفية العربية والعالمية.

ومع ذلك ـ للأسف ـ ما يزال عبد الرحمن بدوي ـ هذا الفيلسوف المؤسسة ـ مجهولاً أو بالأحرى مُجَهَّلاً كلما انعقدت سوق الجوائز التقديرية أو الندوات والمؤتمرات الفكرية؟.

تساؤلات

حول تساؤلات الهوامل والشوامل

لأبي حيان التوحيدي

الشكر للمجلس الأعلى للثقافة على هذه الندوة المكرسة لأبي حيان التوحيدي، الذي لم ينل - لا في حياته ولا بعد مماته - ما هو جدير به من تقييم وتقدير.

والواقع أن المجلس الأعلى للثقافة عندما يدعونا إلى درس أبي حيان ابن القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي، فهو لا يكاد يبعدنا عن عصرنا الراهن. فبين القرن العاشر العربي الإسلامي وأواخر القرن العشرين تماثل في أزمة الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن أوضاع المثقفين والمفكرين، بوجه خاص، في علاقتهم بالسلطة والمجتمع.

ولقد كدت أن أجعل مداخلتي هذه التي أكرسها لكتاب (الهوامل والشوامل)[1] على صورة تساؤلات وإجابات بين أبي حيان التوحيدي ابن القرن العاشر، وأبي حيان توحيدي متخيل - غير بعيد عن الحقيقة - في أواخر القرن العشرين.

والحق أنني لست من القائلين بأنه لا جديد تحت الشمس، أو بالدورة التاريخية الخلدونية أو النيتشوية، ولكن ما أكثر التماثل في كثير من الأحيان بين الظواهر العامة في التاريخ الإنساني إذا تقاربت شروطها وأسبابها رغم خصوصيتها الذاتية والموضوعية.

كانت الحضارة العربية الإسلامية في القرن العاشر الميلادي في أوج تألقها عمارة وإدارة وتجارة وعلماً وفلسفة وتفتحاً عقلياً وتسامحاً فكرياً وعقائدياً، وإبداعاً أدبياً، وإن تكن - في الوقت نفسه - مرحلة انهيار وأفول. فالأمصار تتفكك والسلطة المتبعثرة تزداد تبعثراً وفساداً واستبداداً، والصراعات الطبقية والعرقية والعقائدية تزداد

---

(1) أبو حيان التوحيدي: الهوامل والشوامل، نشرة أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، عام 1951.

تفاقماً، والتهديد من الخارج يدق أبواب الحدود ويكاد يخترقها، والمثقفون بين احتواء السلطة لهم، وعاظاً لها، ومبررين لتعسفها، وبين الاستعلاء ترفعاً بالفلسفة والأدب، أو الانطواء والعزلة والتغرب والاحتجاج بالتصوف، أو بالانضواء في حركات التمرد والمقاومة ومحاولة بناء الأحلام المغايرة على الأرض أو في المخيلة. ولست في حاجة إلى بيان أوجه التماثل بين هذه الملامح للقرن العاشر العربي الإسلامي وملامح أواخر القرن العشرين العربي، بل أكاد أقول العالم المعاصر عامة.

ولعل أزمة المثقف الكبير أبي حيان التوحيدي تكمن في أنه لم يكن مصنفاً في واحد من هذه الأصناف التي توزع بينها أغلب المثقفين في عصره، بل الأرجح أنه كان يتنقل ويتقلقل بين أكثر من صنف منها. فقد كان بوجه خاص مأزوماً فيما بين سؤال الفكر الرفيع الذي لا يجد من يبوّئه مكانته اللائقة به، وبين سؤال الاستجداء الوضيع الذي لا يجد الاستجابة الكريمة له، وبين التمرد النفسي على الفساد السائد والفقر المتفشي والفوضى الغالبة، مما أفقده الاستقرار والطمأنينة وصفاء النفس، وإن لم يفقده في النهاية اقتداره على التعبير المبدع عن أزمته الذاتية، دون أن يعي جذورها الموضوعية. ولهذا، كان التصوف هو تساميه المأزوم فكرياً وذاتياً في النهاية.

أكتفي بهذا المدخل العام لأنتقل إلى تساؤلاتي حول تساؤلات كتاب (الهوامل والشوامل) لأبي حيان التوحيدي.

والحق أنني لم أخطئ عندما نسبت هذا الكتاب إليه وحده، بل فعلت هذا عمداً. وبهذا تبدأ تساؤلاتي، فالكتاب من الناحية الشكلية هو كتاب أبي حيان ومسكويه. للأول أسئلته الملغزة المشتتة التي لا يجمعها ناظم أو نسق، والتي تبحث عن إجابات، ولهذا فهي، بتفسير ما، كالجمال الهوامل. وللثاني ـ أي مسكويه ـ أجوبته التي يسعى بها إلى أن يجمع ويتحكم في شتات الأسئلة ويفض أسرارها. ولهذا، فهي بالتفسير ذاته كالجمال الشوامل التي تجمع وتتحكم. وقد يكون من الصحيح كذلك أن نقول ـ كما يقال أحياناً ـ أنه كتاب مسكويه. فلمسكويه مقدمة هذا الكتاب التي يخاطب فيها أبا حيان وينتقد بعض سلوكه ويوجهه. والكتاب عامة ـ أي كتاب ـ هو ما فيه من أجوبة عن مسائل. وقد يصح أن نقول مع ذلك، على المستوى الشكلي أيضاً، إنه كتابهما معاً. فلولا أسئلة أبي حيان لما كانت أجوبة مسكويه. على أننا ـ في الحقيقة ـ لو تمعّنا في الكتاب، لما وجدنا في إجابات

مسكويه جديداً لا نجده في كتبه الأخرى، بل لعلنا نجد خلاصتها وجوهرها ـ من حيث هي نظرية ومنهج ـ في كتيبه (الفوز الأصغر). ولن نجد في هذه الأجوبة ما يخرج عن الشائع السائد في العصر من عقلانية صورية تفسر كل شيء، إنسانياً أو طبيعياً، بالتعادل والتوازن أو التوسط أو بالأخلاط والأمزجة والعناصر والطبائع الأربعة أو النفوس الثلاث، أو الأخلاق عامة، تأسيساً على أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين أو فورفوريوس أو جالينوس أو غيرهم، في هذا الأمر أو ذاك. وهي أجوبة تتسم في النهاية باليقين الوادع المطلق. فما أكثر ما يقول مسكويه في نهاية إجاباته:

«إن جميع هذه المسائل تحررت زمن الحكيم يقصد أرسطو واستقر قرارها ووضح مشكلها وبان صحيحها وسقيمها».

أو يقول:

«جميع قضايا العقل هي أبدية واجبة على حال واحدة أزلية لا يجوز أن تتغير عن حالها». ويؤسس مسكويه مفهومه لليقين على القياس البرهاني في منطق أرسطومن ناحية، وعلى الطبيعة المستقرة للأشياء وللعلاقات من ناحية أخرى.

وفي مواجهة هذا اليقين القار الوادع عند مسكويه، نجد تساؤلات أبي حيان التي، وإن جاء أغلبها في الكتاب في فقرة أو فقرتين، وقد يمتد بعضها ـ وهو النادر ـ إلى صفحة أو صفحتين، هي تساؤلات إشكالية متشككة، تستهدف الكشف عن الخبيئات والدفائن والأسباب المتوارية والأدلة المتراخية والغرائب والمفارقات المرهفة بين المفردات والمفاهيم والأوضاع والقيم وأشكال السلوك والحالات المتنوعة المتناقضة للنفس الإنسانية وللطبيعة. إنه بتساؤلاته يقلقل المستقر، ويفضح العادي المألوف المسلم به، ويكشف عما وراء ذلك من التباس وتداخل بين الدلالات المختلفة في الخبرة الإنسانية الحية. وهكذا، نجد سؤال أبي حيان هو في الأغلب سؤال عن الإنسان في مختلف حالاته وتعبيراته. وهو دائماً سؤال إشكالي ملتبس. ولهذا نراه يقول في سؤاله عن ملتمس الإنسان في هذا العالم: «أوسع من هذا الفضاء، حديث الإنسان فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان». [سؤال 68].

على حين أننا نجد في إجابات مسكويه إجابات عن الطبيعة المستقرة في الأشياء بحسب نسق نظري نهائي مغلق.

ولهذا، فإذا كان الجديد في كتاب (الهوامل والشوامل) هو السؤال الإشكالي الملتبس عن الإنسان ، فالكتاب من حيث الدلالة والقيمة والجدة هو كتابه، أي كتاب أبي حيان وليس كتاب مسكويه.

ولقد أحسن محمد أركون في تمييزه بين أسئلة «الهوامل» وإجابات «الشوامل» في دراسة قديمة، إلا أنه انتهى إلى:

«إن الاختلاف بين أبي حيان ومسكويه يكمن في أن خطاب الأول هو خطاب ضمير مقهور بشكل مجحف يحتج به على بطلان أي معرفة بل حكمة لا تصاحبها ثمرات عملية، في حين يؤكد خطاب مسكويه، بجلاء، أن السلامة الأبدية للحكمة من الطبيعي أن يخونها سلوك البشر ويشوهها»[1].

وفي تقديري أن الاختلاف بينهما أعمق من هذه الصورة التي يطرحها محمد أركون. فهو اختلاف كامل بين تجاوز السائد المستقر بأسئلة متمردة ملتبسة تتطلع إلى رؤية جديدة تكاد تحملها، عند أبي حيان، وبين رؤية مستعارة قارة مغلقة على يقين مدرسي عند مسكويه. على أني، حرصاً على الدقة والموضوعية والإنصاف، أقول إنه رغم الطابع اليقيني المطلق لإجابات مسكويه التي تكاد تغلق كل دوائر الأسئلة، فإن مسكويه يكشف في متن أجوبته عن رؤية إنسانية متفتحة متحضرة، تتسم بالعقلانية والتسامح واحترام الاختلاف والتنوع، وتحرص على حق الاجتهاد وضرورته. وهي في تقديري رؤية القرن الرابع الهجري في عهد البويهيين.

ولعل الطابع الشيعي للسلطة البويهية كان من أسباب هذا التفتح العقلاني والتسامح الفكري، دعماً لمشروعيتها، فضلاً عن أسباب موضوعية أخرى. ولعل من أبرز الأمثلة على تفتح مسكويه العقلي رده على سؤال أبي حيان حول اختلاف الفقهاء بقوله:

«إن بعض الأحكام يتغير بحسب الزمان وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس. لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعي. وربما كانت المصلحة اليوم في شيء وغداً في شيء آخر» [سؤال 153].

على أن الاختلاف الذي أشرنا إليه بين السؤال الإشكالي الملتبس عن الإنسان عند أبي حيان واجابة الطبيعة القارة اليقينية عند مسكويه، يفضي بنا إلى تساؤل آخر، وهو أقرب إلى الفرض المغامر وإن يكن له بعض أسانيده.

والتساؤل يتعلق بدلالة هذه الأسئلة التي يوجهها أبو حيان إلى مسكويه. ففي تقديري أن اختيار أبي حيان مساءلة مسكويه لم يكن اعتباطاً، بل كان مقصوداً ـ

---

(1) Arkoun M: L Humanisme Arabe Au IVe siécle Daprés Le Kitab al Hawamel wal cawamel. studia islamica, Lasc. v.page 78 année 1961.

فيما أزعم ـ لفضح عجز مسكويه الفكري، بل أكاد أقول: والاستخفاف والسخرية به. لقد كان مسكويه خازناً للكتب في خزانة عضد الدولة، على حين أن أبا حيان كان ـ على علمه الغزير العميق ـ مجرد ناسخ ساخط متأفف على ما يوكل إليه من نسخ لمقالات الصاحب بن عباد نظير طعامه وسكنه. ويبدو أن أبا حيان لم يكن كبير احترام لمسكويه. ففي كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذي فيما يبدو قد حرره قبل (الهوامل والشوامل)، يقول عن مسكويه: «إنه فقير بين أغنياء وعيي بين أبيناء». بل يشير إلى قول ابن سينا عنه إنه كان «عسيرالفهم». وفي المقابسة «السابعة» من كتاب (المقابسات)[1]، يكرر أبو حيان السؤال نفسه الذي سبق أن وجهه إلى مسكويه في «الهوامل والشوامل» (سؤال 2) حول سبب الذي «لا ينكتم البتة». ويطلب من أستاذه أبي سليمان السجستاني الرد عليه، مما يوحي بعدم اقتناعه بإجابة مسكويه عليه. لهذا، أكاد أقول: إن كتاب «الهوامل والشوامل» هو محاولة مبنية على الهدف نفسه الذي حرر به أبو عثمان الجاحظ كتابه (التربيع والتدوير)، وإن اختلف جزئياً عنه من حيث بنيته. فنحن نعرف مدى تعلق أبي حيان بالجاحظ، هذا التعلق الذي جعله يكتب كتاباً عنه لا يزال مفقوداً هو كتاب (تقريظ الجاحظ). وفي (الهوامل والشوامل) يتهم مسكويه أبا حيان بأنه يحذف الترك في حديثه عن الأجناس لأن الجاحظ لايعتد بهم!

وكتاب (التربيع والتدوير) هو طلقات متدافعة متلاحقة من الأسئلة الموجهة إلى أحمد بن عبد الوهاب بهدف معاياته وتعجيزه وإثبات جهله والسخرية به، ووراء الكتاب قصة لا مجال لها هنا.

وهناك، بغير شك، أكثر من فارق بين بنية (التربيع والتدوير) وبنية (الهوامل والشوامل). فكتاب الجاحظ يقتصر على توجيه الأسئلة الملغزة دون إجاباتها، فضلاً عن طابع السخرية السوداء والفكاهة المرة التي تغلب على هذه الأسئلة.

على حين أن كتاب أبي حيان يجمع بين السؤال والإجابة ويتسم بالوقار. إلا أن هناك بعض التماثل بين الكتابين من حيث بعض الأسئلة المشتركة في كليهما، بل نجد في (الهوامل والشوامل) ثلاثة أسئلة كاملة ينقلها أبو حيان من (التربيع والتدوير)، طلباً للإجابة عنها، إذ لا إجابة عنها في كتاب الجاحظ. هذا فضلاً عن التشابه في كثير من الأحيان بين الكتابين من حيث طريقة توجيه السؤال، واستنسال

(1) أبو حيان التوحيدي: المقابسات: تحقيق: حسن السندوبي. طبعة أولى 1929.

الأسئلة من بعضها، إلى جانب المستوى البلاغي الرفيع للكتابة رغم الخصوصية الأسلوبية لكل منهما.

وفي تقديري، أن مسكويه أدرك هدف المعاياة ومحاولة التعجيز والاستخفاف في أسئلة أبي حيان ، خاصة في تسرع أبي حيان في الإجابة أحياناً دون أن ينتظر إجابة مسكويه. ولهذا، نراه يتهم أبا حيان مرة بأن أسئلته تذهب مذهب الخطابة ولا تذهب مذهب المنطق [سؤال 86]، وبأنه يخلط بين المسائل الشريفة الصعبة والأخرى السهلة، وأن به عارضاً من العجب وسانحاً من الفتنة، بل يقول لأبي حيان : «إنك والله تأثم في أمرنا وتقبح فينا». واذا صح هذا، تصبح العلاقة بين (الهوامل والشوامل) في الكتاب علاقة صراع فكري بين أبي حيان ومسكويه، أكثر منها حواراً يستهدف المعرفة واستجلاء الحقيقة أو الوصول إلى إجابة يتفق عليها الطرفان .

ولعل هذا ينقلنا إلى قلب تساؤلات أبي حيان نفسها في (هوامله).

ونلاحظ، أولاً، أن هذا الكتاب هو الكتاب الوحيد - في حدود معرفتي - الذي يحتكر فيه أبو حيان السؤال. ففي أغلب كتبه الأخرى نجد العلماء والمفكرين والأدباء الآخرين هم الذين يسألون، ونجد بالطبع لأبي حيان في (الإمتاع والمؤانسة) وفي (المقابسات)، تداخلات مع الحاضرين من الأدباء والعلماء بسؤال بين الحين والآخر يوجهه - بوجه خاص - إلى أستاذه سليمان السجستاني المنطقي. ولكنه في الأغلب يعرض ويلخص ويصوغ بأسلوبه البلاغي الرفيع أفكار الآخرين. أما «الهوامل» فهي أسئلته وحده. ولعل هذا يساعدنا في الحقيقة - على تحديد معالم العالم الخاص لفكر أبي حيان ، وبخاصة في مرحلة (المقابسات).

وأسئلة أبي حيان - كما أشرنا من قبل - لا تشكل نسقاً نظرياً محدداً في ظاهرها على الأقل، وإن كان من الممكن أن نستخلص هذا النسق النظري في تطوره عبر أعماله جميعاً. على أنه لا سبيل - في تقديري - إلى القول، كما يقول بعض الباحثين، بأن هذه التساؤلات في (الهوامل) تعبر عن البحث عن الوحدة بين الكثرة، أو التوازن والتعاون بين المختل والمتناقض. وإنما الأمر على خلاف ذلك. فالطابع الأغلب لتساؤلات (الهوامل) رغم تنوع موضوعاتها، هو محاولة تحديد دقائق الفروق ورهائف الالتباسات والازدواجات والمفارقات والتفاوتات وراء المتشابهات الظاهرة والظواهر العادية أو الإحالات والطوارئ العابرة. وهي محاولة تمتد إلى كل شيء من مفردات اللغة، إلى مفاهيم الفلسفة، إلى أشكال السلوك النفسي أو الأخلاقي أو العملي أو الفكري أو العقائدي.

فهو في اللغة مثلاً يتساءل عن الفرق بين سكت وصمت وبين العجلة والسرعة وبين سُر وفرح، وبين المستبهم والمستغلق (والسؤال حول هاتين الكلمتين نجده في «التربيع والتدوير»). ولم تذكر العرب القمر وتؤنث الشمس.

وفي السلوك الإنساني يتساءل: لماذا يتنادى الناس إلى الزهد مع شدة الحرص والطلب وإفراط الشراب والمآكل. وما الذي يحرك الزنديق والدهري على الخير وإيثار الجميل.

وهو في العقيدة يتساءل عن العلاقة المتناقضة بين التكليف الإلهي وعجز القدرة الإنسانية، وعن الجبر والاختيار، ثم عن الله: هل هو شيء يلصق بالاعتقاد..؟ إلى آخر تساؤلاته الإشكالية.

وفي المسائل المعرفية، يتساءل عن أوائل الأشياء والمفاهيم ودقائق الفروق بينها: لماذا لم تكن الأشياء على وجه واحد، ولماذا يحتاج الإنسان إلى تعلم العلم ولا يحتاج إلى تعلم الجهل. وما العلم، وما العلة، والمعلول. وما الزمان وما المكان ؟ وما الفرق بين الوقت والزمن والدهر. وما المعدوم؟

ولهذا، نجد أغلب أسئلته هي أسئلة بما أولماذا، لا أسئلة بكيف أو لأي غاية؛ ذلك أنها في أغلبها أسئلة ماهية لا أسئلة وجود.

وقد نجد في بعض الأسئلة ما يكاد يشف عن همومه الشخصية، مثل هذا السؤال الذي يقول عنه إنه «ملكة المسائل». وهو «ما سر حرمان الفاضل وإدراك الناقص؟». و«لم كان من الأسهل اتخاذ الأعداء على اتخاذ صديق»، و«لماذا صار الحظر يثقل على الإنسان ؟». ولعل ما يرتبط بهمومه الشخصية كذلك سؤال الانتحار أو الموت الذي نجده متكرراً في أربعة أسئلة وإن اختلفت دلالتها:

«ما سبب الجزع من الموت وما الاسترسال إلى الموت ؟»، و«ما سبب قتل الإنسان لنفسه عند إخفاق توالى عليه»، «لم يسهل الموت على المعذب مع علمه بأن العدم لا حياة معه؟». وقد يسأل عن أسئلة عادية أو عارضة مثل:

«ما العلاقة بين الطرب وتحريك الرأس؟ ولم صاحب الهم ومن غلب عليه الفكر في ملمّ يولع بمس لحيته وربما نكت الأرض ؟».

وقد يسأل أسئلة عن أمورطبيعية مثل:

«ما الحكمة في كون الجبال؟»، و«لمَ صار ماء البحرملحاً؟»، و«لماذا لا يجيء الثلج في الصيف؟».

أو يسأل أسئلة إعجازية حول عمر الإنسان :

«لماذا لا يرجع الإنسان بعد ما شاخ وخرف كهلاً ثم شاباً ثم غلاماً ثم صبياً ثم طفلاً ؟» .

وهو في إجاباته التي تمتد إليها أحياناً أسئلته، والتي تسبق إجابة مسكويه مما يثير غضبه، يكون أقرب إلى التساؤل منه إلى الإجابة، مما يضاعف من المفارقة والالتباس أكثر مما يحقق استقراراً معرفياً، مثل سؤاله مسكويه عن العلم الذي يسارع هو نفسه إلى تأكيد أنه:

«بحر فاتت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله أكثر من معلومه وظنه أكثر من يقينه»... إلخ

ولهذا، فإن الطابع العام لسؤال (الهوامل) هو ـ كما ذكرنا ـ طابع الالتباس والإشكال، وكشف الدقائق والمفارقات في خبيئات الأشياء والمفاهيم والنفوس والسلوك الإنساني والظواهر الحياتية والطبيعية، وهي لا تقف عند حدود القضايا أو الظواهر الكبرى، بل تحفل ـ وربما أساساً ـ بالأشياء العادية والعابرة. ولهذا، فهي في تقديري أسئلة لا تتطلع إلى إجابات، خاصة من مسكويه، بقدر ما تعبر ضمناً عن رؤية إشكالية تساؤلية للعالم الإنساني والطبيعي، يمتلىء نسيجها بالمتناقضات والالتباسات والازدواجات. وتنعكس هذه الرؤية الملتبسة الإشكالية التساؤلية على البنية اللغوية والبلاغية التي لا تكاد تتحرك بسؤال أو بإجابة في إطار (الهوامل) فحسب، بل في كتبه عامة، إلا بثنائيات وازدواجات ومفارقات ملتبسة كذلك.

على أن أسئلة أبي حيان في «هوامله»، على تنوعها وعمقها، ليست في تقديري أسئلة العصر الأساسية الذي كان يعيش فيه كما يقول بعض الدارسين، بل هي ـ كما أزعم ـ أسئلة ثقافية معرفية فلسفية مفارقة.إنها أسئلة مجتمع معين من المفكرين والعلماء والمثقفين. حقاً، إن أسئلة الثقافة والمعرفة مهما كانت مفارقة تظل مرتبطة بعصرها بمستوى أو بآخر.

ولكن هناك فرقاً بين الأسئلة الثقافية المعرفية التي تسعى إلى التعريف والتحديد والتدقيق وإبراز الفروق بين المفردات والمفاهيم ومختلف حالات النفس والطبيعة، والتي يغلب عليها الطابع الإبستمولوجي، وبين الأسئلة التي تفض أسرار الواقع المحيط وتواجهه. حقاً، كما ذكرنا، إن من يرفع سؤال الحظر الذي يثقل على الإنسان ، فإنه يناقش قضية السلطة والقمع، وعندما يسأل عن حرمان الفاضل

وإدراك الناقص فهو يشير إلى فساد القيم السائدة. ولعل أسئلة الموت التي أشرنا إلى بعضها، تشير ضمناً إلى تدني الأوضاع وسوء حال الناس... إلى غير ذلك. إلا أن واقع العصر في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي كان زاخراً بأحداث جسام، من انقسام وتفكك ومجاعات وانهيارات وتمرد وثورات شعبية كما ذكرنا في البداية. ولقد مس أبا حيان شيء من هذه التمردات والثورات عندما هاجم العيارون بيته كما ذكر في (الإمتاع والمؤانسة)، ونهبوا ذهبه وأثاثه وأفضوا إلى موت جاريته خوفاً. كان أبو حيان يعاني هذا الواقع ويرفض ما فيه من فساد واستغلال وظلم وفوضى، ويتمرد عليه ويسبه ويسب أصحابه والمستفيدين منه بأقذع الشتائم. على أنه كان كذلك يحتقر العامة الذين كانوا يعانون مثل معاناته. وكانت حال أبي حيان ومأساته، وأزمته، نتيجة لهذه الأوضاع، ولكنه لم يكن يعيها وعياً موضوعياً. ولعل هذا هو ما كان يضاعف من معاناته وأزمته وغربته عن عصره. كان يرتفع بأسئلته عن واقع عصره إلى الإشكال المعرفي الفلسفي الذي كان صدى بغير شك للواقع الموضوعي السائد، ولكنه لا يعبرعنه أو عن وعي به. ولأضرب مثلاً للتوضيح: يحكي في المسألة السابعة والخمسين في (الهوامل والشوامل) عن رجل كان يجتاز جسر بغداد وقد أحاطت به شرطة تسوقه إلى السجن، فما لبث أن أبصر موسى في دكان مزين، فاختطفه وأمره على حلقومه، فإذا به يخور في دماته وقد فارق الحياة. في مواجهة هذا الحدث يطرح أبو حيان السؤال التالي: من قتل هذا الإنسان ؟ ويجيب: «إذا قلنا إنه قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول. فإن كان أحدهما غير الآخر، فكيف تواصلا مع هذا الانفصال، وإذا كان هذا ذاك، فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال ؟» لست أستخف من الطرافة الفلسفية للسؤال، وإن كنت أضع حدوده وأحدد دلالته. فوراء هذا الرجل المقتول القاتل، قتلة آخرون ومقتولون آخرون، بل عصر بأكمله تفرز أوضاعه كل يوم مثل هذا الحادث، وربما على مستوى أوسع وأبشع. ولكن أبا حيان الذي يعاني من عصره كما يعانيه هذا القاتل المقتول، وإن يكن في صورة مختلفة، يرتفع بأسئلته الفلسفية المعرفية فوق العصر، وهذه الأسئلة هي صدى للعصر وثمرة من ثماره، وإن تكن غير واعية به. وكان هناك في العصر نفسه، وربما في السنوات نفسها أو حولها من عاشوا في هذا العصر، أو من عانوا مثل أبي حيان ، وكانوا على وعي كبير بعصرهم. لعلي أكتفي بذكر أبي العلاء المعري وابن سينا، والقاضي عبد الجبار المعتزلي العقلاني والمتنبي والشريف الرضي وحركة القرامطة وحركة «إخوان الصفا» التي كان لأبي حيان فضل التنبيه إليهم مع

اختلافه معهم، فضلاً عن مدرسة أبي سليمان المنطقي السجستاني أستاذ أبي حيان ، وهو تلميذ مدرسة الفارابي صاحب كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) وكتاب (السياسة المدنية)!

لست أنتقد أبا حيان على أسئلته الثقافية الفلسفية، وإنما أشخص طبيعة سؤاله الإشكالي المفارق، الذي كان من الطبيعي - في تقديري - أن يفضي به إلى الإجابة الكلية اليقينية، أقصد الإجابة «الشواملية الصوفية» في كتابه الأخير (الإشارات الإلهية). إلا أنها، لحسن الحظ، لم تكن «شواملية» تماماً، يلفها اليقين المطلق من كل جانب، بل ظلت «هوامليتها» باقية في قلب «شواملیتها». ظلت الثنائيات والمفارقات والتناقضات المتأزمة في قلبها، تتمرد على يقينها وتواصل سؤالها المتمرد على المطلق، حتى وإن كان هذا المطلق هو حضن الله. يقول أبو حيان في بعض مناجاته في الإشارات:

«اللهم إنك إن طردتنا عن بابك بأجرامنا التي هتكنا بها سر حرماتك، وإن قبلتنا على هناتنا، فبكرمك الذي لم نزل نتوقعه منك. وإن لم تطردنا ولم تقبلنا، استهانة بنا، وازدراء لنا، وقحنا وجوهنا وأطلقنا ألسنتنا»[1].

وهكذا، نجد أبا حيان ينتقل من غربة السؤال عن العصر في كتابه (الهوامل) إلى سؤال الغربة عن كل شيء في «إشاراته الإلهية». أو بتعبير آخر، من سؤال المعرفة المفارقة إلى أزمة السؤال، التي أفضت به إلى أن يحرق أسئلته واجاباته جميعاً، أقصد كتبه، في أواخر أيامه. واذا كنا قد أشرنا في بداية هذه الكلمة إلى التماثل بين أواخر القرن العاشر الميلادي وأواخر القرن العشرين، فاعتقادي أننا نعيش كذلك أزمة السؤال في تجلياته المختلفة.

ففي عصرنا، هناك من يحيلون «هوامل» الأسئلة الحارقة لعصرنا إلى «شوامل» أصولية نهائية جامدة. وهناك من يطلقون الأسئلة «الهوامل» ترعى عشب الفراغ الممتع الجميل تجنباً لإجابات تلوثه وتلوثها !، وهناك من يفككون أبنية الأسئلة والإجابات الكلية رفضاً لكل الكليات والأنساق، باسم التشظي والتجزؤ والفردية المطلقة. وهناك من يسعون إلى تجسير العلاقة بين المثقفين والسلطة لمصلحة السلطة ولمصلحتهم لا لمصلحة الثقافة والناس.

---

(1) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية. تحقيق: وداد القاضي. دار الثقافة - بيروت 1982، ص 26.

وهكذا، لا يزال إنسان عصرنا المأزوم المقهور المغترب يبحث عن سؤاله، سؤال عصره الذي يخرجه ويخرج به عصره من أزمته.

ولعل درس أبي حيان التوحيدي، بتعبيره الأدبي البليغ العبقري عن أزمته الذاتية، أن يكون درساً لنا في مسيرة البحث عن السؤال الذاتي والموضوعي لعصرنا.

وتحية للذكرى المثيرة الملهمة لأبي حيان التوحيدي.

مدخل إلى قراءة

«حيّ بن يقظان» لابن طفيل

إن «حي بن يقظان» ليست مجرد قصة فلسفية كما يقال، بل هي رؤية فلسفية كاملة، وإن جاء التعبيرعنها في بنية قصصية. وهي بنية قصصية من حيث زمنيتها أو تاريخيتها الداخلية، فنحن مع هذه القصة نتحرك منذ آن تولّد أو ولد كائن حي غفل - [ولهذا أعطاه ابن طفيل[1] اسماً مجرداً هو «حي» ونسبه إلى والد يقظان ، لعله الله الذي لا ينام، أو لعل اليقظان هو القوة المنفتحة العارفة فيه التي سوف تؤسس له بالجهد الذاتي العقلي عالماً معرفياً كاملاً مقطوع الصلة بكل المكتسبات والموروثات السابقة على وجوده]. نتحرك مع هذا الكائن الحي في عالم معرفي يبدأ من المحسوس الطبيعي إلى التجربة والممارسة والتركيب والتصنيع لنصل إلى التنظير العقلي حتى نبلغ معه الإستشراف الماورائي، الميتافيزيقي، الروحي المفارق. وبهذه التنمية الداخلية تتشكل الأحداث العملية والفكرية لهذه القصة. وتتم هذه التنمية خلال مراحل تاريخية تحسب كل منها الأعوام السبعة، فهي سبعة أعوام أو ثمانية وعشرون عاماً، أو خمسة وثلاثون عاماً وهكذا. إن الأعوام السبعة هي المعيار الذي نقيس به هذه المراحل وهذه الانتقالات، بما لعدد سبعة من دلالة في تاريخ الفلسفة وتاريخ المذاهب الباطنية عامة. وإلى جانب هذا، فإن هذه البنية القصصية تتمثل في تعدد أشخاصها. فهناك حي بن يقظان ، وهناك الراوي - ابن طفيل - وهناك كما سنرى الظبية التي ستعتني بالطفل حي، وهناك أبسال وسلامان، وما يجري في القصة من لقاءات ومجاهدات وحوارات واتفاق واختلاف. وفي هذه البنية القصصية تتعدد الأصوات، فبرغم أن لها سارداً أو راوياً واحداً، فإن القصة تتحول في بعض مواقعها من السرد على لسان الراوي إلى مخاطبة القارئ. «فاصغ الآن بسمع قلبك

(1) ولد أبو بكر بن طفيل في السنوات العشر الأول من القرن الثاني عشر الميلادي أي بين 495 إلى 505 هجرية على حد ترجيح د. عبد الرحمن بدوي، وتوفي عام 581 هـ - 1185م.

وحدّق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك لعلك أن تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق»[1].

على أنه برغم هذه البنية القصصية، فإن «حي بن يقظان» ليس مجرد قصة فلسفية ـ كما سبق أن ذكرت ـ بل نسق فلسفي كامل يكاد يعالج أهم القضايا الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي في المرحلة المسماة بالوسيطة. ولهذا نجد الأستاذ الدكتور عاطف العراقي يؤلف كتاباً بعنوان «الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل» ليس له مصدر أساسي غير قصة حي بن يقظان، فالقصة تبدأ بحوار مع الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه، وقد يتضمن هذا الحوار نقداً، بل تبدأ القصة خطابها بقولها «سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم ـ منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي ـ أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ (الإمام)، الرئيس أبو علي بن سينا»، ثم تأخذ القصة في بيان النشأة الأولى لـ «حيّ»، هل بالتولّد الطبيعي من الطين أو بالميلاد من أب وأم، وبيان كل حالة من هاتين الحالتين، والعلاقة بين الجسد والنفس، وبين التولد والروح، وبين المادة والصورة، ثم الوظائف المختلفة لأعضاء الجسم وعندما تموت الظبية التي قامت على تغذيته ورعايته، ويكتشف سر موتها، تبدأ تأملاته الفلسفية حول الاختلاف والوحدة في الأشياء والنباتات والحيوانات، ثم حول طبائع الأشياء، فاكتشافه لقانون السببية، ثم إدراكه للعلة الأولى في الوجود، وتساؤله حول حدوث العالم أو قدمه، والعلاقة بين العالم وواجب وجوده، وصفاته، ثم يعرض لمسألة النفس العاقلة بعد الموت، هل مصيرها العدم أم الخلود، ويعرض بشكل رمزي للعلاقة بين الدين والفلسفة، ويصل أخيراً إلى مسألة الاتصال بالقوى العلوية المفارقة متطلعاً إلى التشبه بها إلى غير ذلك. إنها إذن ـ كما رأينا ـ ليست قصة فلسفية تعالج موضوعاً محدداً، أو حدثاً واحداً بل هي رؤية فلسفية شاملة متكاملة، تجمع بين المحسوس والمجرد، الطبيعي وما وراء الطبيعي. ونستطيع كذلك أن نجد مصادرها الأولى عند بعض الفلاسفة السابقين مثل الفارابي وابن سينا، وبخاصة ابن باجه في رؤيته للمتوحّد في كتابه «تدبير المتوحد». كما نستطيع أن نتبين تأثيرها بعد ذلك في فلسفة ابن رشد بوجه خاص[2]، كما نستطيع

---

(1) نقرأ قصة حي بن يقظان لابن طفيل في «حي بن يقظان» لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق أحمد أمين. الطبعة الثالثة دار المعارف عام 1966 ص 107.

(2) نلاحظ في الطبعة الثالثة لحي بن يقظان التي أشرنا إليها من قبل خطأً يبدو مطبعياً! في =

أن نتبين في القصة تعبيراً فلسفياً عن فلسفة دولة الموحدين في الأندلس التي حاولت أن ترفع من شأن العقل وتتخذ منه مرتكزاً لدولتها، لتضعف من نفوذ الفقهاء ورجال الدين الذين كانوا يواصلون هذا النفوذ برغم سقوط دولة المرابطين ذات التوجه الديني المتعصب. لم يكن إذن كتاب «حي بن يقظان» أو قصته عملاً منبتاً عن تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة، كما أنه لم يكن منبتاً أو معزولاً عن معركة عصره ومجتمعه. ولهذا تختلف هذه القصة عن كل الأبنية القصصية السابقة واللاحقة ـ الفكرية منها والأدبية ـ التي تكثر الدراسات حول أوجه التشابه والاختلاف بينها وبين قصة «حي بن يقظان». فلا شك أن قصة «سلامان وأبسال» اليونانية التي ترجمها «حنين بن إسحاق العيادي» ذات دلالة مختلفة تماماً عن دلالة قصة ابن طفيل رغم التشابه السطحي بينهما، وكذلك الأمر بالنسبة لقصة حي بن يقظان لابن سينا وقصة «حي بن يقظان» أو الغربة الغربية للسهروردي، فهما قصتان رمزيتان عن قوى النفس المختلفة والتمييز بينها. وهناك قصة أخرى بعنوان «الكريتيكون» للأب بالتازار جراثيان نشرت في منتصف القرن السابع عشر بين 1650–1653، وهي تشبه تماماً في نصفها الأول «حي بن يقظان» برغم أن ترجمة بوكوك لـ«حي بن يقظان» لم تنشر إلاّ عام 1168، ثم هناك قصة «روبنسون كروزو» لـ«دانيل دي فو» التي نشرت عام 1719 والتي تأثرت بغير شك بالبنية[1] القصصية لقصة ابن طفيل وإن اختلفا تماماً من حيث الدلالة. فـ«روبنسون كروزو» قد يكون تصويراً وتجسيداً لفلسفة جان جاك روسو حول الصفاء الأول للإنسان الذي أفسده المجتمع، وهو ما يختلف تماماً عن فلسفة قصة «حي بن يقظان». على أن المشترك بين أغلب هذه القصص السابقة على قصة ابن طفيل أو اللاحقة لها، هو التوحد أو التفرد في جزيرة منعزلة، أو في سجن، أو في طريق بحثاً وتطلعاً إلى معرفة عليا، أو امتحاناً واكتشافاً لقدرات خاصة.

على أنه بصرف النظر عن النواة القصصية التي تتمثل في عزلة حي بن يقظان والتي نجدها في قصص أخرى بشكل أو بآخر، فإننا نستطيع أن نتبين العلاقة

= تحديد العلاقة بين ابن طفيل وابن رشد، نقرأ «وكان ابن رشد أكبر منه سناً» ص7، «وقد حل ابن طفيل طبيباً للسلطان لما طعن ابن رشد في السن» ص 7، ونقرأ «ويذهب بعض المؤرخين أنه كان تلميذاً لابن رشد ولكنه هو نفسه لايذكر ذلك» ص 10، وإن جاء في الصفحة نفسها «ثم تخلى ابن طفيل عن عمله كطبيب للمنصور وتركه لابن رشد».

(1) هناك دراسة مقارنة لحي بن يقظان وروبنسون كروزو للأستاذ حسن محمود عباس.. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت 1983.

المباشرة بين حي بن يقظان لابن طفيل وبين المتوحد في «تدبير المتوحد» لابن باجه، وأكاد أقول:

إن حي بن يقظان هو الامتداد المتطور لمتوحد ابن باجه. ولد ابن باجه في أواخر القرن الخامس الهجري والحادي عشر الميلادي ومات مسموماً عام 533 هـ ـ 1138 م، وقضى الجانب الأكبر من حياته في ظل دولة المرابطين التي كانت تتسم بالتعصب الديني كما سبق أن أشرنا. يؤكد ابن باجه في كتابه أن الإنسان مدني بطبعه، ولا حياة له بغير المجتمع. ولكن المجتمع مليء بالشرور والرذائل وتغلب الجوانب المادية، ولهذا فلا سبيل للفيلسوف الذي يريد أن يصل إلى الحقيقة إلا الابتعاد عن الناس. ولكنها ليست دعوة إلى عزلة مطلقة، بل إلى عزلة مختارة أومنتقاة ـ لو صح التعبير ـ أي عزلة بين علماء من أمثاله، وليست عزلة انفرادية. ومع ذلك فقد انتهى الأمر به إلى عزلة انفرادية. فما أندر أن يجد المرء علماء متفرغين للعلم، ولكن كيف يستقيم هذا مع قول ابن باجه: «إن الإنسان مدني بالطبع»، يقول ابن باجه بأن الإنسان بالذات مدني بالطبع ولكنه متوحد بالعرض.

ذلك أن حياة التوحد قد تكون خيراً تماماً كالطعام. فالطعام خير بالذات ولكنه قد يكون شراً بالعرض بالنسبة للمريض. والسموم شر بالذات ولكنها قد تكون خيراً بالعرض في حالة العلاج مثلاً. ولم تكن دعوة ابن باجه في الحقيقة دعوة للعزلة عن المجتمع بقدر ما كانت نقداً غير مباشر لمظاهر التعصب والجهالة والشرور والرذائل التي كانت سائدة في المجتمع في ظل دولة المرابطين، وكانت تعبيراً عن معاناته الفكرية في هذه الفترة. وكان توحده وسيلة لتنمية الصفات العقلية توصلاً إلى الاتصال بالعقل الفعال، وتحقيقاً للإنسان الكامل. وبرغم الطابع العقلي لفكره، فلا نستطيع أن نغفل عن تأثره بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة ذات التوجه الغنوصي الباطني. وفي تقديري أن حي بن يقظان لابن طفيل هو التجسيد المتطور ـ كما سبق أن ذكرنا ـ لمتوحد ابن باجه، في مرحلة جديدة هي مرحلة دولة الموحدين، حيث الازدهار والاستقرار والتفتح العقلي. لقد أصبح ابن طفيل طبيباً خاصاً للسلطان أبو يعقوب يوسف، وكان هو الذي قدم ابن رشد إليه لتحقيق مطلب السلطان في شرح وتلخيص كتب أرسطو حتى يسهل اطلاع الناس عليها واستيعابهم لها، دعماً للتوجه العقلاني للدولة في مواجهة نفوذ الفقهاء ورجال الدين المتزمتين.

وقد حل ابن رشد محل ابن طفيل في مكانته من السلطان بعد وفاته عام 1185 ميلادية.. وقبل أن نعرض لتقييم «حي بن يقظان» وتحديد دلالتها، قد يكون من

الضروري أن نعرض لبعض محاورها الأساسية عرضاً مختصراً. تبدأ قصة «حي بن يقظان» كأنما هي محاولة للإجابة عن سؤال حول «أسرار الحكمة المشرقية» التي ذكرها الشيخ الإمام أبو علي بن سينا، وكيف أن هذا السؤال قد حرك عند ابن طفيل أو راوي القصة خاطراً شريفاً أفضى به إلى حال لم يشهدها من قبل. معنى هذا أن الإجابة عن هذا السؤال لا تحتاج إلى مجرد تعريف أو تقرير أو شرح، وإنما إلى معاناة وجدانية باطنية، فهذا هو ما يتفق مع ما يسمى بالحكمة المشرقية، أو فلسفة ابن سينا التي تتسم بالتوجه الغنوصي والإشراقي.

وهنا يشير إلى مختلف المحاولات والاجتهادات السابقة للتعبير عن هذه الحال، عند الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه، منتقداً بعض أقاويلهم. ثم يسعى إلى الجمع بين هذه الأقاويل المختلفة، وإضافتها إلى ما استجد في عصره منها حتى استقام له الحق، أولاً بطريق البحث النظري ثم بطريق الذوق اليسير بالمشاهدة أي المعاناة الباطنية. وهكذا ـ كما يقول ـ أصبح أهلاً لكلام يؤثر عنا، ولعل ابن طفيل في قوله هذا، يدفعنا إلى الاختلاف مع د. محمد عابد الجابري في قوله بأن ابن طفيل في «حي بن يقظان» يريد أنْ يذكر أسرار الحكمة المشرقية للشيخ الرئيس ابن سينا. ولكن ذكر هذه الأسرار لا يعني تبنيها ولا الدفاع عنها بل العكس[1]. ففي تقديري أن حي بن يقظان تعبير عن فلسفة ابن طفيل، التي فيها بعض من غنوصية ابن سينا والفلسفة الأفلاطونية المحدثة وإن تجاوزتها تجاوزاً عقلياً. تبدأ القصة بعد ذلك بحكاية هذا الطفل «حي» الذي تصف تواجده بأحد فرضين، الفرض الأول أنه تولد من تخمير الطين من غير أب أو أم في جزيرة من جزر الهند، لملابسات طبيعية أتاحت هذا التولد الذي تعلق به بعد ذلك الروح من أمر الله تعالى. أما الفرض الثاني فهو أنه مولود من أخت ملك، ولدته نتيجة زواج سري لا يرضى عنه أخوها. ولهذا اضطرت إلى التخلص منه، بأن وضعته داخل تابوت في اليم الذي حمله إلى هذه الجزيرة، على أن الفرضين على اختلافهما يعبران عن دلالة واحدة سوف نعرض لها فيما بعد. الطفل الوليد أو المتولد تتلقاه ظبية وتعتني به حتى يشتد عوده، فيأخذ هو بتطوير ملكاته ومعارفه. فيتعلم أصوات الحيوانات بتقليده لها حتى ألفها وألفته. واستطاع طوال السنوات السبع الأولى أن يغطي عُرْيه متخذاً ملبساً من أوراق الشجر ثم من جلود الحيوانات وأجنحة الطيور،

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ص 292، دار الطليعة ـ بيروت والمركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، طبعة أولى، 1980.

كما يتخذ لنفسه عصاة لحماية نفسه، ويحسن استخدام يديه. وفي نهاية هذه المرحلة السبعية الأولى تموت الظبية، ويكون موتها فرصة لمحاولة اكتشاف أسباب الموت، وبالتالي سر الحياة الذي أخذ يتبينه بعد أن قام بتشريح عدد من الحيوانات. لقد اكتشف أن سر الحياة هو هذه الحرارة التي أحس بها في ركن من أركان القلب. وكان اكتشافه للنار قبل ذلك مدخلاً لاكتشاف سر الحياة. على أن هذه الحرارة ليست مجرد شيء يلمس فحسب، بل هي شيء مختلف عن الجسمية، إنها الروح. وهكذا توصل إلى آن الجسم، كل جسم حي له أعضاء كثيرة، ولكنه واحد بالروح. وبدأ يتكشف له ما بين الأشياء الحية جميعاً من اختلافات في الصفات والطبائع رغم هذه الروح التي توحدها. هناك إذن روح زائد عن الجسمية. فالجسم هو مجرد امتداد (كما سيقول ديكارت فيما بعد)، له أبعاد ثلاثة طول وعرض وعمق أما الروح فشيء متميز وزائد عن هذا الامتداد. وهكذا أشرف على تخوم العالم العقلي. وبدأ يكشف عن قانون السببية بين الأشياء. فلكل شيء فاعل أو علة. ولكل شيء صورة هي استعداده الخاص. ولكن ما مصدر هذه الصور، وما مصدر وجود الموجودات جميعاً؟ وبدأ شوقه إلى معرفة هذا الفاعل الأول. وكان قد بلغ الثامنة والعشرين من عمره أي أربعة سنوات سبع. وبدأ يفكر في الأفلاك من فوقه. اكتشف صورتها الكروية. ورآها على اختلافها شيئاً واحداً يتصل بعضه ببعض. إنها جميعاً تشبه شخصاً من أشخاص الحيوان . وهنا نبت سؤال جديد: هل هذا العالم حادث خرج إلى الوجود من العدم أم أنه كان قديماً لم يسبقه العدم؟ تشكك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر. ولكن لابد لهذا العالم من فاعل ليس بجسم. فجميع الموجودات تفتقر في وجودها إلى هذا الفاعل. على أننا نكاد نستشعر بوضوح من بعض نصوصه ـ رغم تشككه السابق ـ أنه أقرب إلى القول بقدم العالم. يقول «العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب وما فيها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه، ومتأخر عنه بالذات، وإن كانت غير متأخرة بالزمان (صفحة 91). أي أنها مخلوقة أو معلولة له، فهي بهذا متأخرة عنه من حيث الرتبة ولكنها في الوقت نفسه غير متأخرة عنه من حيث الزمان ، أي أنها قديمة مثله. ولعلنا نجد هنا الصيغة الإشكالية نفسها التي سنجدها بعد ذلك في فلسفة ابن رشد في وصفه للعالم بأنه حادث وقديم، أي أنه قديم قدم الله، ولكنه حادث في الوقت نفسه. وعندما نصل مع حي بن يقظان إلى هذه الحقيقة، تكون قد مرت عليه خمس وثلاثون سنة، وهنا يتساءل: أي قوة داخله استطاع بها أن يعرف هذا الفاعل القديم. ليس باللمس أو بالبصر أو بالشم أو بالذوق قد عرفه. هناك قوة غير جسمية

إذن، قوة لا فساد لها أبداً، أي قوة خالدة ذات طبيعة ربانية في داخله هي التي أتاحت له هذه المعرفة. إنها القوة العقلية. وهنا نكاد نتبين كذلك الإرهاص بنظرية ابن رشد في خلود القوة العاقلة في النفس مع فناء الأجساد والنفوس الفردية. بل نجد كذلك ما سوف نجده بعد ذلك عند ابن رشد من أن العذاب والثواب في حالة المعاد أمران معنويان . وهنا أراد حي بن يقظان أن يزداد معرفة واقتراباً من هذا الفاعل واجب الوجود كله. كيف؟ هل يتحقق له ذلك بالتشبه بالحيوان غير الناطق، أم بالتشبه بالأجسام السماوية، أم بالتشبه به هو نفسه أي بالموجود الواجب للوجود؟ وينتهي إلى ضرورة هذه الأحوال الثلاثة. حقاً، إن التشبه الأول عائق بذاته ـ كما يقول ـ ولكنه ضروري، لأنه لا بد من الغذاء لإبقاء الروح الحيواني، على أن يأخذ من الطعام كفايته ولا يزيد. وهنا يدخل في التمييز بين أنواع الأغذية المختلفة تحقيقاً لهذه الغاية. أما التشبه الثاني بالأجسام السماوية فهو ضروري كذلك. إنه يستلزم التطهر الدائم، والعمل على مساعدة كل ذي حاجة أو عاهة أو تواجهه عقبة سواء كان حيواناً أو نباتاً، هذا إلى جانب الطواف باستدارة في الجزيرة تشبهاً بحركة هذه الأجسام السماوية. أما التشبه الثالث فهو أن يأخذ بقطع علاقته بالمحسوسات، وألا يفكر في شيء سواه، وأن يغيب عن كل الذوات إلا ذاته، وأن يفني عن نفسه، وأن يخلص في مشاهدة الحق. وما يزال يحاول ذلك حتى تأتّى له. وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. كان يغيب ثم يعود إلى عالم المحسوسات ثم يأخذ به الشوق مرة أخرى إلى المقام العالي وهكذا. وأصبح من اليسير عليه أن يذهب ويعود كلما أراد. وكان في هذه الحال قد أناف على سبع مرات من السنوات السبع من منشئه أي بلغ ما يقرب الخمسين عاماً. وهنا يلتقي بأبسال الذي انتقل إلى هذه الجزيرة من جزيرة قريبة منها، لها مِلّة من الملل الصحيحة المأخوذة من بعض الأنبياء المتقدمين. وكان أبسال مع أخيه سلامان على رأس هذه الجزيرة. وكان بينهما خلاف فأبسال أشد غوصاً على الباطن وأكثر عثوراً على المعاني الروحية وأطمع في التأويل. أما سلامان فكان أشد احتفاظاً بالظاهر وأشد بعداً عن التأويل. ولهذا افترق عنه أبسال وجاء إلى هذه الجزيرة يتعبد على طريقته. ويلتقي بحي بن يقظان ذات مرة خرج فيها حي من مغارته. ثم أخذ يعلمه الكلام. ولما تم له ذلك اكتشف أن ما توصل إليه حي بن يقظان هو نفسه الذي تقول به ملته التي أتى بها نبي من الأنبياء. وهكذا تطابق عند حي بن يقظان المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل. ورأى فيه أبسال ولياً من أولياء الله. ولعل هذا هو ما دعا أغلب مؤرخي الفلسفة إلى القول بأن قصة حي بن يقظان تذهب إلى

التوفيق بين الدين والفلسفة. وسنعرض لهذا فيما بعد.

ثم يحكي أبسال لحي بن يقظان حكاية الجزيرة الأخرى التي جاء منها، وكيف أن أهلها يأخذون الدين بظاهره وبرموزه وأمثاله دون تأويل لها. فضلاً عن الطقوس وأشكال العبادات المختلفة مثل العبادات والصلاة والزكاة والحدود وقطع يد السارق واقتناء الأموال والمتاجرة عامة. ويعجب حي بن يقظان من كل هذا وينتقده، ويرى ضرورة أن يذهب إلى هذه الجزيرة لإقناع الناس برأيه وبث أسرار الحكمة لهم. ويذهبان إلى الجزيرة حيث يلتقيان بسلامان ، ويأخذ حي بن يقظان في الحديث مع أهل الجزيرة معبراً عن رأيه وينفض الناس عنه بل يستهزئون به وبأقواله، ذلك أنهم فرحون راضون بما لديهم. ويشعر حي بن يقظان أنهم قد اتخذوا إلههم هواهم، وأصبح معبودهم شهواتهم، وقد غمرتهم الجهالة كما غمرهم الجشع وحب المتاجرة والمنافسة والربح. وهكذا يتبين حي بن يقظان أن لا سبيل للحكمة إليهم، فلقد رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم وظلمات الحجب قد غشتهم، فهم يتخذون من الدين وسيلة ليستقيم بهم معاشهم. ولهذا رأى أن ظاهر الدين بأمثاله ورموزه أليق بهم وأفيد لهم، ومن الصالح أن يظلوا في حدود هذا الفهم الظاهري للدين بغير تأويل. وعاد حي بن يقظان وأبسال إلى جزيرتهما ليواصلا عبادتهما كل على طريقته حتى أتاهما اليقين.

هذه هي المحاور الأساسية ـ في تقديري ـ لقصة حي بن يقظان ، وتبقى بعض الملاحظات العامة عليها:

1 ـ إن الايديولوجيا التي كانت سائدة بشكل عام في المرحلة التاريخية المسماة بالوسيطة، هي الايديولوجيا الدينية. وكانت هي الإطار العام لكل الأفكار والفلسفات في هذه المرحلة. ولهذا فإن الجانب الديني في هذه الأفكار والفلسفات ليس هو المعيار الأساسي لتقييمها. وإنما المعيار هو الموقف من هذا الجانب الديني، بمعنى الاختلاف في نقطة البداية المعرفية: هل الانطلاق من الوحي الديني تفسير للموجودات، أم الانطلاق من العقل الإنساني تفسير للموجودات، بل وللدين كذلك؟ ولهذا فليس من الموضوعية اتخاذ بعض الدارسين التوجه الديني الإيماني عند فلاسفة هذا العصر ومن بينهم ابن طفيل أساساً للحكم عليهم بالاتجاه المثالي غير العقلاني أو غير المادي عامة.

2 ـ إن الفرضين اللذين قال بهما ابن طفيل لتفسير نشأة حي بن يقظان لا يختلفان كثيراً من الناحية الفلسفية التي تسعى القصة إلى تأكيدها، فسواء كانت

النشأة متولدة من تخمير قطعة من الطين، أو ثمرة ولادة من أم وأب، فإن الدلالة واحدة وهي التي حاول ابن طفيل أن يؤكدها بقصته. فلقد استطاع حي بن يقظان المتولد من الطين أو المولود من أبوين أن يبلغ مرتبة عالية من المعرفة بدون موروثات فطرية، أو مكتسبات من تعليم أو من وحي. وإنما تحققت هذه المرتبة المعرفية بجهده الذاتي الحسي والتجريبي والعملي والاستدلالي العقلي. المعارف إذن ليست فطرية، يتذكرها الإنسان ويستخلصها بشكل تلقاتي كما فعل هذا العبد الجاهل في إحدى محاورات أفلاطون الذي استطاع سقراط أن يستخلص منه كل قوانين الهندسة والرياضة!

هذا هو المعنى الجوهري في تقديري للقول بالتولد من الطين، أو بعزلة الطفل المولود عن أبويه بعد ولادته مباشرة. ولا يشير التولد من الطين إلى أي دلالة مادية خالصة كما يقول بعض المفسرين، وإن كان من الممكن ذلك، بشكل عابر، لأن الله قد أسبغ على هذا الجسد المتولد روحاً من عنده فور تولده كما تقول القصة. وفضلاً عن هذا فإن النشأة من الطين التي تشكل بها الجسد لا تعني ـ كما يقول تفسير من التفاسير ـ الحط من شأن الجسد الإنساني واحتقاره بدليل محاولة حي في النهاية التخلي عن جسده في رحلته الباطنية للاتصال والمشاهدة. فالمقصود من طبيعة النشأة بفرضيها معاً هو كما ذكرنا التمهيد لتقديم نظرية موضوعية في المعرفة الإنسانية.

3 ـ يكاد جوهر القصة أن يكون ـ كما ذكرنا في النقطة السابقة ـ هو تقديم نسق كامل لنظرية في المعرفة. ويتم تقديم هذا النسق لا بالتنظير المجرد وإنما بالتمثيل والتشخيص العملي. وخلاصة النظرية أن المعرفة لا تستمد من معارف فطرية، وإنما تتحقق عبر مراحل ومستويات تبدأ بالخبرة الحسية، لترتفع إلى التجربة والممارسة العملية، ثم إلى الاستدلال العقلي النظري، ثم إلى المعاناة الوجدانية المؤسسة على الذوق والحدس، وصولاً إلى حال من الاتصال والمشاهدة بالمقام الإلهي، دون أن تعني هذه الخطوة الأخيرة التخلي عن مراتب الوصول السابقة وإلغاء الحس والعقل، كما تذهب بعض الدراسات. وفضلاً عن هذا كله، فإن هذا المسار المعرفي الذي اجتازه حي بن يقظان قد نجح في تحقيقه بجهده الذاتي، بغير معارف فطرية أو موروثات ذاتية أو مكتسبات اجتماعية، أو وحي ديني أو إرشاد نبوي. ولا يعني هذا رفضاً للشرط الإجتماعي للمعرفة، وإنما الهدف الأساسي هو رفض النظرية المثالية اللدنية القبلية للمعرفة.

4 ـ إن الفكر ـ بحسب هذه النظرية المعرفية ـ يمكن أن يتحقق بدون اللغة، فضلاً عن أن اللغة إنما يتم تعلمها بالمثال والنموذج، من العيني المحسوس إلى النظري المجرد بشكل متدرج.

5 ـ إن قصة حي بن يقظان لا تقول بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وبين النقل والعقل كما يقول أغلب المفسرين، بل تقول بعكس ذلك تماماً، أي بالانفصال بينهما. حقاً، إنها تقول بوحدة الحقيقة النهائية عند كليهما، ولكن لكل منهما منهجه الخاص به. فمنهج الإيمان الخالص، غير منهج العقل الاستدلالي. لقد توصل حي بن يقظان إلى الحق في غير حاجة إلى رسالة من نبي أو تعليم وإرشاد من فقيه. توصل إلى الحق بالإعمال العقلي تدرجاً من الإدراك الحسي إلى التصور النظري فالمشاهدة الذوقية الوجدانية. على حين أن سلامان وأهل جزيرته ممن صدق إيمانهم، إنما يدركون الحق بايمانهم الخالص، وممارستهم للشعائر، ورفضهم التأويل اكتفاء بالوحي وظاهر الشرع. هناك إذن منهجان لا اتصال بينهما، وصولاً إلى الحق. ولعل ابن طفيل حرص أن يجسد هذا في جزيرتين ، فكل جزيرة هي تجسيد لمنهج في طريق الحق: أما بقاء أبسال معه في جزيرته فهو لقاء بين عالم الدين الذي يقبل التأويل هو أبسال، والفيلسوف العقلي وهو «حي» الذي يلتقي مع أبسال في التأويل ولكنه يتجاوزه في الرؤية الفلسفية الشاملة. ولعلنا نجد في هذا التمييز بين الجزيرتين، أو الطريقين المختلفين إلى الحق، بين التسليم بظاهر الوحي وتأويله إرهاصاً لكتاب ابن رشد «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». على أن هذا التمييز لا يعني عند ابن طفيل أو عند ابن رشد من بعده تمييزاً طبقياً اجتماعياً كما يقول بعض الدارسين، بقدر ما هو تمييز بين منهجين للمعرفة ومستويين للإدراك.

6 ـ أكتفي هنا بالإشارة إلى بعض القضايا الفلسفية التي ذكرناها في معرض تلخيصنا للقصة، والتي سوف تصبح من الأعمدة الأساسية في بناء ابن رشد الفلسفي وهي القول بقدم العالم وحدوثه في الوقت نفسه، والقول بخلود القوة العاقلة، وبأن الجزاء والعقاب في الآخرة يقتصران على الجانب المعنوي، والقول بالسببية الموضوعية التي تربط أجزاء الموجودات على اختلافها، والتي تعد دليلاً على القول بالعلة الأولى أي الله، ثم أخيراً القول بوحدة الوجود لا بالمعنى الصوفي وانما بمعنى الترابط العضوي بين كل عناصر الطبيعة وما فوق الطبيعة.

7 ـ أكتفي أخيراً بالإشارة إلى موقف إنساني عميق الدلالة الأخلاقية، لعلي قد

أشرت إليه إشارة عابرة عند الحديث عن محاولة «حي» التشبه بحركة الأشياء السماوية، فهو يلزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها. ولقد وضح هذا قائلاً أو راوياً على لسان ابن طفيل: «فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشاً يكاد يفسده أزال عنه ذلك الحاجب إن كان ما يزال، وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي، وتعهده بالسقي ما أمكنه. ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه أو مسّه ظمأ أو جوع، تكفل بإزالة ذلك كله عن جسده وأطعمه وسقاه. ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاق ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف أنهار عليه، أزال ذلك كله عنه، وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية»، وإلى جانب هذا المسلك الأخلاقي الرفيع، أشير إلى ما سبق ذكره من رفضه للمال والمتاجرة والشرور عامة، ونقده للطقوس الدينية الشكلية، وليس في هذا الموقف، أو في فلسفة ابن طفيل عامة أي استعلاء فردي نخبوي كما تقول بعض الدراسات، وإنما تفيض هذه الفلسفة روحاً إنسانية بالغة الرهافة، فضلاً عن استنارتها العقلية ونبالتها الأخلاقية.

هذه بعض الملاحظات المستخلصة من هذا النص الفلسفي العميق الدلالة، الذي لا يُعد ـ كما يقال كذلك ـ نفياً للعقل أو للعلم التجريبي، أو تغييباً للذات الإنسانية، وإنما هو رؤية متسقة عقلانية تمثل اقتدار الإنسان على الوصول إلى الحقيقة والفضيلة بمجاهداته الذاتية دون أن ينفي الآخر وإن اختلف معه ـ على أنه برغم هذا الطابع العقلاني الذي يتسم به هذا النص الفلسفي، فإنه لا يخلو من تأثيرات غنوصية إشراقية صوفية. ويبدو أنه كان على ابن رشد أن يقوم بالدور الفلسفي التاريخي لتطوير الطابع العقلاني وتعميقه في تراثنا الفلسفي، وأن يسعى إلى تخليصه أو تمييزه على الأقل من هذه التأثيرات الغنوصية. فكانت شروحه وتلاخيصه لكتب أرسطو ـ الذي كان لابن طفيل فضل تشجيعه عليها ـ وكانت إضافاته إلى هذه الشروح والتلاخيص، فضلاً عن كتاباته الفلسفية الأخرى. فكان ابن رشد بهذا امتداداً عقلانياً متطوراً لفلسفة أرسطو وابن طفيل وللفلسفة العربية الإسلامية عامة في عصره.

مقومات المعاصرة

في فكر عبد الله النديم

ملامح عامة

يقول أحمد أفندي سمير، الصديق الحميم لعبد الله النديم، الذي كان من أبرز كتاب مجلة «التنكيت والتبكيت»، والذي كتب ترجمة حياة عبدالله النديم في مقدمة كتاب «سلافة النديم»، يقول عن عبد الله النديم أنه «طلب تعلم صناعة التلغراف ليقف بواسطتها على أسرار الأمم في مخابراتها والممالك في سياستها، حتى يتسنى له المقابلة بين أحوال بلاده وغيرها من الممالك البعيدة، لعله يقدر على إصلاح الفاسد وتقويم المعوج»[1].

ولعل أحمد أفندي سمير قد غالى كثيراً في تفسيره لاختيار عبد الله النديم «صناعة» التلغراف بعد عمله مع أبيه نجاراً للسفن ثم خبازاً. ولكن الذي لا شك فيه أن اختيار عبد الله النديم هذه المهنة هو ـ في تقديري ـ أمر ذو دلالة كبيرة على شخصيته. بل أكاد أقول منذ البداية، إن هذا الاختيار هو تعبير دقيق عن السمة الرئيسية في هذه الشخصية سلوكاً وفكراً وتعبيراً أدبياً ـ إنها سمة التواصل مع الآخر. ولعلنا نلمح هذه السمة التواصلية في مختلف أساليبه التعبيرية التي كانت من أبرز مظاهر نشاطه وفاعلياته السياسية والاجتماعية والثقافية على السواء، وأعني بها استخدامه لمختلف الوسائل الإعلامية لعصره من خطابة وتمثيل وصحافة إلى غير ذلك. فلقد كان خطيباً، تكاد الخطابة أن تكون من أبرز وألمع قدراته. وكان رجل مسرح وكاتب حوار مسرحي وكاتب مقالات في شكل حواري، يعبر بالحوار المسرحي وغير المسرحي عن أفكاره. وكان رجل صحافة، اتخذ من الكتابة الصحفية منذ البداية منطلقه للكتابة سواء في جريدتي «التجارة» و «مصر»

---

(1) عبد الله النديم: سلافة النديم. الجزء الأول. طبعة 2. صفحة 4. مطبعة هندية، 1914.

لصاحبيهما «أديب إسحاق» و«سليم نقاش»، وفي جريدتي «المحروسة» و«العهد الجديد»، اللتين أصدرهما سليم نقاش بعد إغلاق «التجارة» و «مصر»، أو في «التنكيت والتبكيت»[1]، التي تحولت إلى «الطائف» لتكون لسان حال الحركة العرابية، ثم «الأستاذ»[2]، بعد تحرره من اختفائه الطويل الذي دام تسع سنوات، والذي ما انقطع خلالها عن التنقل والتواصل بين أبناء الشعب المصري الذين احتضنوه وحموه من عيون السلطة طوال هذه السنوات، بل لعل حرص عبد الله النديم على التعبير عن أفكاره في أزجاله وفي مقالاته الحوارية في مجلة «التنكيت والتبكيت» أو تبسيط اللغة الفصحى في مرحلة «الأستاذ» إلى جانب مسرحياته التي كتبها بالعامية، أن يكون كذلك تعبيراً عن هذه السمة التواصلية، فليست جذوره الشعبية وحدها ـ كما يقال ـ هي مصدر هذا الحرص على اللغة العامية. فلقد كتب «يعقوب صنوع» قبله مسرحه بالعامية، كما ترجم «عثمان جلال» مسرحيات راسين وموليير باللغة العامية كذلك، ولم يكونا من جذور شعبية مثل عبد الله النديم. ولعلنا نتبين هذه السمة التواصلية كذلك في حرصه على تأسيس الجمعيات الوطنية أو المشاركة فيها، بدءاً من حزب «مصر الفتاة» السري الذي سارع إلى تركه رافضاً طابعه السري، إلى تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية، ودعوته الأقباط المصريين إلى تكوين الجمعية الخيرية القبطية، وإنشائه لفصول تابعة للجمعية الخيرية لتدريس الأيتام والفقراء مجاناً، فضلاً عن مشاركته الحميمة في الثورة العربية، في مختلف مراحلها ومختلف أعبائها، بالخطابة والكتابة والسفر إلى الأقاليم لجمع عرائض التأييد والإنابة الشعبية لعرابي التي كان يسميها «المحضر الوطني»، وملازمته لعرابي في تنقلاته ومعاركه ومواقفه المختلفة، بل الحرص على مراسلته بعد نفيه هو وصحبه إلى سيلان لرفع معنوياته، ومحاولة رأب الصدع وإزالة الخلاف الذي نشأ بين زملاء المنفى، بل حرصه كذلك على مواصلة توصيل رسالته الوطنية وخبرته النضالية إلى الرمز الوطني الجديد «مصطفى كامل». وإلى جانب هذا كله قدرته الفائقة على التنقل في طول البلاد وعرضها، وخاصة بين الفئات الشعبية، سواء قبل الثورة العربية أو أثناءها أو بعدها.

أردت أن أقول إن عبد الله النديم شخصية تواصلية. وتنعكس هذه التواصلية في مختلف جوانب حياته وممارساته الاجتماعية والأدبية والفكرية والسياسية عامة.

(1) صدر العدد الأول من مجلة «التنكيت والتبكيت» في 6 يونية، 1881.
(2) صدر العدد الأول من مجلة «الأستاذ». في 23 آب/أوت، 1892.

وأكاد أتصور أنه لو كان في عصرنا الراهن لكان من أبرز الداعين إلى العناية بعلوم المعلوماتية والاتصالية والمشتغلين بها، ولكان نموذجاً حياً لما يعنيه الفيلسوف الألماني المعاصر «هابرماس» بالفكر التواصلي.

على أن هذه السمة التواصلية لعبد الله النديم ليست مجرد أسلوب أو تقنية أو طاقة حماسية حيوية متفجرة، بل تتضمن في ذاتها رسالة إنسانية متكاملة، ذات عمق فكري وفاعلية عملية ورؤية نظرية في مواجهة الحياة، والوطن، والمجتمع، والدين، والقيم، والحضارة الإنسانية والتمدن والمعرفة والعلم والإنتاج والآخر بشكل عام. ومن هذه السمة التواصلية ـ منهجاً وفاعلية ورؤية نظرية ورسالة ـ تكاد تبرز الدلالة العميقة للمعاصرة في فكر عبد الله النديم. على أن هذه الدلالة رغم خصوصيتها التي تتميز بها، فإنها ثمرة من ثمرات مشروع النهضة منذ تجلياته الفكرية والنضالية الأولى في أواخر القرن الثامن عشر، ثم تطور هذه التجليات طوال القرن التاسع عشر، فضلاً عن أنها إضافة غنية أضافها عبد الله النديم إلى هذا المشروع. فلا سبيل ـ في تقديري ـ إلى قراءة عبد الله النديم قراءة صحيحة بمعزل عن مشروع النهضة، في كليته وتطوره، أو في ارتباط بمفكر واحد بعينه فحسب من مفكري هذا المشروع. فهو تلميذ مخلص في مدرسة هذا المشروع في شموله، أخذ يترقى حتى أصبح أستاذاً من أبرز أساتذته. ولهذا نستطيع أن نتبين عناصر ومفاهيم عديدة من عناصر فكره مستمدة من حسن العطار، وعمر مكرم ورفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني وغيرهم، وإن وجدنا تماثلاً شديداً بينه وبين عمر مكرم بالذات في الجانب النضالي من حياته. فكلاهما تصدى للعدوان الإنجليزي كما تصدى لاستبداد السلطة، وكانت نموذجاً للتلاحم بين الفكر والنضال في مرحلتين مختلفتين من تاريخ مصر الحديث. ولعلنا نتبين أن المفاهيم المسيطرة في فكر عبد الله النديم مثل العصبية والتمدن والعمران والدورية التاريخية وغيرها مستمدة من ابن خلدون، الذي كانت مقدمته من أهم مصادر الغذاء العقلاني لمفكري مشروع النهضة.

وبرغم هذا التداخل والتماثل بل التوحد الفكري والنضالي أحياناً بين فكر عبد الله النديم وفكر بقية هؤلاء المفكرين جميعاً في إطار مشروع النهضة، فهناك ما يعطي لفكر عبد الله النديم خصوصيته المتميزة التي عبر عنها أحمد أمين بقوله: «إذا كان السيد جمال الدين رسول الخاصة في هذه المعاني، فعبد الله النديم كان رسول العامة (.......) قطر المعاني التي يدعو إليها جمال الدين إلى الشعب،

وأوصلها إلى التاجر في متجره والفلاح في كوخه والتلميذ في مدرستة»[1].

على أن المعاني التي كان يقطرها عبد الله النديم لم تكن تقتصر على معاني جمال الدين الأفغاني رغم تأثره الشديد به، بل كانت ـ كما أشرنا من قبل ـ تقطر خلاصة مشروع النهضة كله، وتضيف إليه فكراً وخبرة وفاعلية. وكانت تجمع في الحقيقة بين قدرة التوصيل إلى الفئات الشعبية البسيطة ـ وخاصة الفلاحين ـ وتعبر عن همومهم، وبين قدرة التوصيل إلى الفئات المتوسطة والعليا من المثقفين والأعيان، بل ما أكثر ما توجه إلى هذه الفئات المتوسطة والعليا بالدعوة والتعبئة في مختلف المشروعات العمرانية والسياسية. لقد كان عبد الله النديم مثقفاً عصامياً نابعاً من الشعب ملتحماً به دائماً. على أنه بثقافته العميقة ورؤيته الشاملة، كان في ارتباط دائم كذلك بمختلف القوى الاجتماعية الحية في المجتمع.

ولقد كان أغلب مفكري مشروع النهضة أصحاب رحلة إلى الخارج، إلى أوروبا، تعرفوا عليها وخالطوا مثقفيها وتفاعلوا مع خبراتها وتأثروا بها، اتفاقاً واختلافاً، أما عبد الله النديم فإن رحلته لم تكن إلى الخارج، وإنما كانت ـ إلى جانب معرفته بخلاصة هذه الرحلة إلى الخارج ـ رحلة من العمق الإجتماعي والشعبي، إلى العمق الإجتماعي والشعبي نفسه، حاملاً رسالة النهضة والتقدم والاستقلال والتحرر والاستنارة والرؤية الحضارية الإنسانية معلماً ومحرضاً بل مشاركاً مشاركة فعلية في ثورة مجتمعية وطنية شاملة من أجل تحقيق هذه الرسالة. ولهذا لم تكن «صدمة الحداثة» ـ كما يقال هذه الأيام ـ أو «صدمة أوروبا ـ كما كان يقول عبد الله النديم»[2] ـ صدمة يغلب عليها الطابع الفكري أو الحضاري كما حدث لمعظم مفكري مشروع النهضة، بل امتدت عند عبد الله النديم إلى الجوانب الوطنية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتعليمية واللغوية، وإلى الفاعلية التحريضية التعبيرية كذلك. ولعل هذه الرؤية النظرية والمجتمعية والتغييرية والإنسانية الشاملة، التي ارتفعت بفكره عن الرؤى الجزئية والمواقف التبشيرية النظرية المجردة، هي التي تشكل خصوصيته المتميزة عن بقية مفكري مشروع النهضة. ولعلها كذلك، وخاصة بسبب صدامه المباشر مع السلطة ـ مع رأس الأسرة العلوية الحاكمة أثناء الثورة العرابية ـ أن تكون سبب خفوت اسمه وفكره ودوره خلال سنوات طويلة، بالمقارنة ببروز وتألق الأسماء الأخرى من قادة مفكري مشروع

(1) أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث. دار الكتاب الحديث ص 226، بيروت.
(2) سلافة النديم: مرجع سابق ص 74. جزء 2.

النهضة الذين وقفوا عند الحدود الثقافية التنويرية فحسب. ولهذا، ليس اعتباطاً أن بعض كتبه المتداولة لم تتجاوز حتى اليوم طبعتها الأولى منذ أواخر القرن التاسع عشر، والسنوات الآولى من القرن العشرين، ولم تتم حتى الآن طبعة شاملة لأعماله الكاملة شأن بقية مفكري مشروع النهضة. إن جريمة رؤيته النظرية والمجتمعية والوطنية والإنسانية الشاملة ودعوته التحريضية التقدمية والتغييرية تآسيساً على هذه الرؤية، ما تزال تلاحقه فيما يبدو حتى اليوم، ذلك لأن شبح هذه الرؤية وهذه الدعوة ما يزال يلاحق فكرنا ومجتمعنا وسياساتنا حتى اليوم. ولعل هذا أن يكون المعنى الموضوعي العميق لمعاصرته، إلى جانب سمته التواصلية الذاتية التي أشرنا إليها في البداية. على أننا لا نريد بهذا أن نترك انطباعاً أولياً فيه الكثير من المغالاة والإطلاقية[1] بأن عبد الله النديم مثقف حداثي بامتياز كما انتهى أحد الباحثين في دراسته الجادة لعبد الله النديم. ففكر عبد الله النديم في النهاية، رغم ما ذكرناه عن معاصرته، هو جزء عضوي من مشروع النهضة عامة بما يتسم به هذا المشروع من ثنائية والتباس بين طرفيها الأساسيين، التخلف والتحضر، القديم والجديد، الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الخلافة الإسلامية والاستقلال الوطني، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية، الشرق والغرب إلى غير ذلك من تجليات متنوعة لهذه الثنائيات.

ولقد أفضت هذه الثنائية في فكر عبد الله النديم، إلى اختلاف بعض الدارسين في تقييمه إلى حد التناقض الصارخ، فإذا كان فيصل دراج يقول عنه كما أشرنا أنه مثقف حداثي بامتياز، فإن لويس عوض يرى أنه محافظ في الفكر[2]، على حين يرى محمد مورو أنه تجسيد لمبادئ الثورة الإسلامية[3]. وفي تقديري أن هذا الاختلاف الصارخ يرجع إلى أمرين أساسيين، الأول هو أن بعض الباحثين تعرضوا لفكر عبد الله النديم في ذاته وفي ممارساته وتجلياته الخاصة بمعزل عن السياق الفكري العام لمشروع النهضة، الذي كان فكر عبد الله النديم جزءاً عضوياً منه كما

(1) د.فيصل دراج: الحداثة والوعي التاريخي: قراءة لعبدالله النديم ومحمد المويلحي. دراسة في «قضايا وشهادات» ص 63. كتاب ثقافي دوري. عدد (2). صيف 1990. مؤسسة عيبال للدراسات والنشر.قبرص.

(2) د.لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث. المبحث الثاني. جزء1. صفحة373 .مكتبة مدبولي. القاهرة 1986 .

(3) د. محمد مورو: شخصيات إسلامية ـ عبد الله النديم مثقف الشعب ص (170) مجلة منبر الشرق ـ سبتمبر 1992 القاهرة.

ذكرنا. الأمر الثاني أن بعض الباحثين الآخرين تعرضوا لهذا الفكر بمعزل كذلك عن السياق السياسي الواقعي الملتبس في مراحله المختلفة، فيما قبل ثورة عرابي وأثناءها وبعد هزيمتها، الذي كان عبد الله النديم يعمل ويناضل فيه، وما كان يفرضه هذا الواقع الملتبس من ضرورات سواء على المستوى الفكري أو على مستوى الممارسة.

ليس معنى هذا أن الثنائية التي نتبينها في فكر عبد الله النديم كانت مجرد ظاهرة تكتيكية.. لقد كانت بغير شك جزءاً من بنية فكره وبنية فكر مشروع النهضة. وإن كنت أزعم أن التفاعل والتشابك والجدل الحي بين النظري والعملي أو بين الفكري والنضالي أو بين المبدئي والسياسي في ممارسات عبد الله النديم فضلاً عن تواصليته الحياتية المفعمة بإرادة التوحيد والتحرير والتغيير، قد استطاع كل هذا أن يحقق استقطاباً في سلوكه النظري والعملي متجاوزاً هذه الثنائية في كثير من الأحيان.

محاولة الخروج من الثنائية الملتبسة

بين ميلاد عبد الله النديم عام 1845 ووفاته عام 1896 كان الصراع محتدماً في مصر بأشكال خافتة تارة وجهيرة تارة أخرى، سلمية حيناً ودموية حيناً آخر، بين ظاهرتين أساسيتين هما باختصار وتركيز شديدين:

الظاهرة الأولى: بداية التدخل الأجنبي في شؤون مصر بتواطؤ مع حكامها من عائلة محمد علي ابتداء من عباس الأول فسعيد فإسماعيل فتوفيق فضلاً عن الباب العالي العثماني نفسه، مما أدى إلى تفاقم مظاهر الاستبداد والفساد والتخلف وتفاقم تبعية مصر وخضوعها للقوى الأجنبية في مختلف شؤونها السياسية والمالية والإدارية حتى انتهى الأمر إلى الاحتلال البريطاني لمصر عام 1882.

أما الظاهرة الثانية: فهي بداية تبلور فئات اجتماعية متوسطة وصغرى من المثقفين العائدين من البعثات إلى الخارج فضلاً عن التجار والأعيان ، وبروز مصالح اجتماعية واقتصادية جديدة متعارضة مع هذا التدخل والسيطرة الأجنبية، وارتباط هذا بنمو وعي عقلاني سياسي ووطني وديموقراطي أخذ يتجذر حتى تجلى أخيراً في الثورة العرابية التي قامت لتتصدى للاستبداد والفساد في الحكم والتدخل الأجنبي في شؤون البلاد وتحقيق الاستقلال تحت شعار مصر للمصريين. ولكن سرعان ما انتهت هذه الثورة بالهزيمة واستيلاء القوات الإنجليزية على مصر.

وكان الصراع بين هاتين الظاهرتين يجمع بين الجانب الفكري والسياسي والاقتصادي والإجتماعي من ناحية، والجانب النضالي الوطني التحريري التغييري من ناحية أخرى. ولهذا فمن الخطأ أن ننظر إلى جانب من هذين الجانبين وإغفال الجانب الآخر. فالجانب الفكري والإجتماعي والاقتصادي والسياسي كان يتضمن دلالة وطنية، كما أن الجانب النضالي الوطني كان يتضمن دلالة فكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية. ولقد تشكل تاريخ مصر خلال هذه المرحلة من الصراع بين هاتين الظاهرتين.

على أن هذا الصراع كان صراعاً ملتبساً. فهذه الدول الأجنبية المتسلطة والمعتدية كانت تعبر في الوقت نفسه عن حضارة جديدة مبهرة علمياً وتكنولوجياً واجتماعياً وديموقراطياً وابداعاً ثقافياً.

ولهذا كانت مواجهتها مواجهة ملتبسة. وفضلاً عن هذا فإن مصر كانت ما تزال تابعة للخلافة العثمانية الإسلامية بما تحمله هذه الخلافة من سلطتين: دينية وسياسية. ولهذا فلم يكن الولاء لها مجرد ولاء لسلطة سياسية فحسب بل أساساً لما تمثله من سلطة دينية إسلامية. وهذا ما كان يضاعف الالتباس وخاصة عندما يتم التواطؤ بين دولة الخلافة الإسلامية والدول الغازية التي لا تدين بالإسلام على حساب الاستقلال الوطني والتقدم الإجتماعي. ولهذا، فإن الثنائية التي يتسم بها فكر رجال النهضة لم تكن ثنائية معلقة في فراغ، وإنما كانت ترتكز على هذا الالتباس الموضوعي في أبعاده السياسية والفكرية والاجتماعية والوطنية والدينية. ولم يكن هناك سبيل للخروج من هذه الثنائية إلا بمواقف حاسمة من الأبعاد المختلفة لهذا الالتباس الموضوعي. فإلى أي حد استطاع عبد الله النديم أن ينجح في محاولة الخروج من هذه الثنائية بما يؤهله للارتفاع إلى مستوى المعاصرة؟.

وقد يكون من الواجب في هذه المرحلة من الدراسة آن نحدد مفهوم المعاصرة. على أننا حرصاً على عدم التحويم حول تعريفات مطلقة مجردة أو الاستغراق في مناقشة الاختلاف الذي يثار بين المعاصرة والحداثة. فضلاً عن مراعاة السياق الإجتماعي والفكري السائد في المرحلة التاريخية التي عاشها عبد الله النديم ومارس فيها نشاطه النظري والعملي، فإننا سنكتفي أن نحدد المعاصرة تحديداً تجريبياً أولياً في أنها تجاوز القديم إلى الجديد، من حيث أن القديم يتمثل في التخلف الإجتماعي والاقتصادي والعلمي والديموقراطي فضلاً عن الاستبداد السياسي والتبعية للسيطرة الاستعمارية، ومن حيث إن الجديد يعني التقدم الإنتاجي والإجتماعي و التحرر

الوطني وتوافر الديموقراطية والحريات الدينية والاستنارة العقلية.

وسنحاول أن نختبر معالم هذا المفهوم في نسبية تحققه في فكر عبد الله النديم وممارساته في إطار الموقف من الثنائية وفي حدود ثلاث قضايا أساسية هي:

- الموقف من أوروبا.
- الموقف من الدين.
- الموقف من القضايا الوطنية والمجتمعية المختلفة.

الموقف من أوروبا

لعل العلاقة مع أوروبا أن تكون جوهرالطابع الثنائي الملتبس الذي نتبينه في فكر مشروع النهضة عامة ـ كما سبق أن آشرنا ـ فأوروبا كانت تحمل دلالتين: الدلالة الأولى هي دلالة التحضر والتقدم الإجتماعي والعلمي والتكنولوجي. والدلالة الثانية هي الاستعمار والعدوان والتوسع والنهب والاستغلال. على أننا قد نتبين في فكر عبد الله النديم تمييزاً واضحاً بين هاتين الدلالتين وتعاملاً مختلفاً مع كل منهما. والملاحظ أنه في أغلب معالجته للعلاقة مع أوروبا بدلالتيها يتحدث باسم من يسميهم بالشرقيين بما يتضمن هذا الدول الإسلامية وغير الإسلامية. وأكاد أتصور أن مفهوم الشرقيين عند عبد الله النديم كان إرهاصاً بمفهوم العالم الثالث أو الجنوب الذي نستخدمه في مصطلحنا السياسي المعاصر.

ولنبدأ بتحديد موقف النديم من الدلالة الأولى لأوروبا، فنلاحظ أولاً رؤيته التاريخية لهذه الدلالة التي تجعل من الراهن الأوروبي اليوم، ثمرة للتراث الشرقي القديم وللدور الذي لعبه الإسلام خاصة، على أنه في الوقت نفسه نقطة انطلاق لتقدم الواقع الشرقي الراهن. يقول عبد الله النديم في كتابه «كان ويكون»: فكلُّ منبث في أقسام أوروبا وأمريكا وآسيا وأفريقيا من العلوم ومدلولاتها، إنما هو حسنة من حسنات هؤلاء الشرقيين الذين كانوا حداة العالم في السير إلى الحضارة وكمال العمران وهم وما جاءوا به نعمة من نعم الإسلام الذي جمع هذا الشتيت وألف بين الأضداد ووحد الجامعة وسعى في جمع أسفار العلوم من الأقطار ووسع نطاق المعارف إلى حدّ تناولها ألسنة الآخذين به والمعارضين له[1]. ثم يتحدث عن الدور الذي لعبه الأوروبيون في جمع العلوم الشرقية من بلاد المسلمين شرقاً وغرباً،

(1) عبد الله النديم: كان ويكون: ص 48 . مطبعة المحروسة. مصر 1892.

وانكبوا عليها تعلماً وتعليماً حتى انتزعوا من كل علم علوماً. وقد أوصلتهم التجارب إلى حل معمَّيات علماء المسلمين وحل رموزهم[1]. ثم يقول متأثراً فيما هو واضح بابن خلدون «إذا اعتبرنا هذا أمراً دورياً بين العالم الإنساني كما هو مبسوط في التاريخ وشهدت به حالة الممالك الآن ، أيقنّا أن الشرق سيكون له الحظ الأوفر من هذه العلوم بتربيته تحت أحضان من تربوا تحت أحضان سكانه القدماء»[2].

ونلاحظ هنا رؤيته الإنسانية الشاملة للثقافة وتداولها وتنميتها من الشرقيين إلى الأوروبيين بحسب «تقلبات الأمم بين أيدي العمران والخراب»[3] . وأن الدور اليوم على الشرقيين تربيتهم في أحضان الأوروبيين.

وفي مدخل مقال «بما تقدموا وتأخرنا والخلق واحد»[4]، يرفع النديم سؤال العلاقة بين الشرقيين والأوروبيين بشكل ضمني بسؤاله عن أسباب تأخر الشرقيين وتقدم الأوروبيين. وهو يحاول الإجابة عن هذا السؤال تأسيساً على القول بأنه «بضدها تتميز الأشياء». فلا بد أن تكون أسباب تقدم الأوروبيين هي أسباب تأخر الشرقيين، بما يعني أن تقدم الشرقيين رهن باتخاذ أسباب ووسائل الغربيين في تقدمهم، وبما يعني كذلك ضمناً وحدة ظواهر التقدم والتأخر تاريخياً وحضارياً. وهو يسوق معه أربعة أسباب لتقدم الأوروبيين كان عدم الأخذ بها هو الذي أدى إلى تأخر الشرقيين، كما يسوق ستة أسباب فرعية لتفسير الظاهرة نفسها. ولا سبيل هنا للدخول في تفاصيل هذه الأسباب الأساسية والفرعية على الأهمية الشديدة لذلك. ولكن المعنى العام المستخلص منها جميعاً هو أن النديم يرى أن ما تقدمت به أوروبا هو ما يمكن أن يتقدم به الشرقيون، وهو ما يؤكد رؤيته في وحدة طريق التقدم الإنساني، وخاصة في بعض السمات الأساسية التي لخصها هو نفسه في نهاية مقاله بقوله: «وقد تحققنا أن التأخر إنما جاء من تعميم الجهالة بإغضاء الملوك عن وسائل التعليم والتضييق على أرباب الأقلام والأفكار، وبعد الأغنياء عن الجمعيات وتقاعدهم عن ضروب التجارة والصناعة والزراعة ورضاهم بالبقاء تحت أسر الشهوات. فإذا أطلق الملوك حرية الأفكار والمطبوعات التي تحت المراقبة، وبذل الأغنياء الذهب في إحياء الصنعة وتعميم المعارف في المدينة والقرى،

(1) المرجع السابق ص 49.
(2) المرجع السابق ص 51.
(3) المرجع السابق ص 50.
(4) سلافة النديم مرجع سابق - جزء2 - ص 109 - 120.

ومساعدة العلماء على الرحلة خلف العلم، واجتمعت كل الملوك والوزراء والأمم على السعي خلف التقدم، أمكنهم أن يوقفوا تيار أوروبا شيئاً فشيئاً حتى يضارعوها قوة وعلماً»[1].

ويتشكك الباحث الأردني الدكتور فهمي جدعان في المعيار الذي يتخذه عبد الله النديم أساساً للتقدم الشرقي وهو معيار «إن الأشياء بضدها تتميز». ويتساءل فهمي جدعان : هل معرفتنا لأسباب نهوض الغرب تكفي لأن تكون مؤشراً يعرفنا بأسباب انحطاط الشرق؟ وإلى أي مدى يمكن القول بأن الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والدينية هناك متكافئة لقريناتها ها هنا[2]. ويؤيد هذه الدعوى الأستاذ حسن الملطاوي في كتابه عن عبد الله النديم، إذ يرى أن موقف فهمي جدعان حول منهج النديم لا اعتراض عليه، بل إن الروح العلمية تقتضي هذه الوقفة[3].

ولا شك أن اختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والدينية تفرض اختلافاً في تحديد أسباب التقدم والتأخر بين هذا البلد أو ذاك. ولقد أشار عبد الله النديم إلى ضرورة مراعاة الخصائص الذاتية والدينية بوجه خاص عند تقليد الحضارة الأوروبية، وذلك في أكثر من موضع من كتاباته. يقول مثلاً: «فما يدعوهم الأستاذ إلا إلى مجاراة الأوروبيين فيما هم فيه، في معرفة قدر نفوسهم والمحافظة على حقوقهم ولغاتهم وأديانهم وعوائدهم والدأب خلف الاستقلال بأعمال بلادهم»[4]. على أنه في هذه المقالة بالذات حول تقدم أوروبا وتخلف الشرقيين كان يرصد الظواهر العامة المشتركة التي يمكن تحقيق القوة والتقدم بها مثل: العلم والتعليم وحرية الكتابة والتفكير والنشر ونشر المعارف في المدن والقرى وتنمية معارف العلماء إلى غيرذلك. وهي أمور لا تختلف في دلالتها بين بلد وآخر وإن اختلفت في أساليب تطبيقها وحدود ومستوى هذا التطبيق وملابساته الموضوعية. على أن فهمي جدعان يتبين تناقضاً في فكر عبد الله النديم بين قوله بهذه الأسباب الرئيسية والفرعية للتقدم في الحضارة الأوروبية واعتبارها وسائل

(1) المرجع السابق ص 120.
(2) د. فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث: ص 175. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت 1979.
(3) حسن الملطاوي: الحرية والعدالة في فكر عبد الله النديم ص 28. العربي للنشر والتوزيع القاهرة.
(4) سلافة النديم. ص 76 جزء2.

كذلك لتقدم البلاد الشرقية، وقوله في المقالة نفسها «إن الدين الإسلامي والأديان الشرقية لم تكن السبب في التأخر كما يزعم الكثير من الطائرين حول دهاة أوروبا، بل إن الدين الإسلامي كان السبب الوحيد في المدنية وتوسع العمران أيام كانت الناس عاملين بأحكامه»(1). ويضيف إلى هذا أن النديم ينتقد العلماء لابتعادهم عن السياسة واقتصارهم على العلوم الدينية حتى «إذا عرض عليهم أمر سياسي أحجموا عن الخوض فيه لجهل طرفه». ولهذا يدعوهم النديم إلى الاشتغال بالسياسة لأنه «ليس في النصوص ما يمنع من الاشتغال بها حتى نعده معصية، بل كل العلوم الشرعية من قواعد السياسة»(2).

وفي تقديري أنه ليس هناك أي تناقض في فكر النديم حول أسس التقدم التي رآها في الغرب وبين الدين الإسلامي. فهذه من الثنائيات الراسخة في فكر مشروع النهضة عامة وفي فكر عبد الله النديم خاصة. فهذا الفكر كان يسعى لإقامة توازٍ وتماثل بين المفاهيم المتقدمة في الحضارة الأوروبية والتراث الإسلامي الديني. فالديموقراطية الأوروبية هي عينها الشورى الإسلامية، والمساواة الأوروبية هي العدل في المنظور الإسلامي وهكذا. خلاصة الأمر أن العلاقة مع أوروبا كحضارة لا تتضمن أي موقف استبعادي في فكر عبد الله النديم، اللهم إلا التأكيد على الخصوصية الدينية واللغوية والوطنية والمصلحية عامة. أما موقف النديم من أوروبا كاستعمار وعدوان وتوسع واستغلال فموقف مختلف تماماً عن الموقف السابق ولا سبيل إلى الخلط بينهما ـ وهو لا يكتفي بالإدانة المجردة أو الانفعالية لهذا الجانب الاستعماري والاستغلالي لأوروبا، وإنما يحرص على أن يحلله ويفسره ويحدد دلالته الموضوعية.

يقول عبد الله النديم لصديقه الأوروبي الذي كان يتحاور معه أثناء اختفائه: «وأنت تعلم أن إنجلترا دولة مالية أي تاجرة تحب أن تروج لتجارتها في البلاد الشرقية وأن تحجر على المحاصيل لتنفرد ببيعها وصنعها. فهي تسعى لتوسيع مستعمراتها وممالكها بما تتغلب عليه من الممالك الشرقية توسيعاً لدائرة تجارتها وتنمية ثروة رجالها»(3). ويقول في مقال له بعنوان «لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا»: «قالت أوروبا إنكم متوحشون لكونكم لا تحسنون صنع الأثاث واللباس وإنكم في

(1) سلافة النديم ص 120 جزء2. فهمي جدعان . ص 175.
(2) سلافة النديم ص 108، جدعان ص 175.
(3) كان ويكون: مرجع سابق ص 203 ـ 204.

حاجة إلى مصنوعاتنا، ولا تصلون إليها إلا بعقد المعاهدات التجارية. وبذا تمكنت من إدخال مصنوعها في الشرق لتحول الثروة إليها. فأماتت ما كان يصنعه الشرقيون وحجرت ما لا بد منه من صناعة الشرق الهندية وغيرها. فما يصنع في الهند والصين والعجم والأناضول وغيره يباع على أيدي الأوروبي. فالشرقيوق أجراء يزرعون ويحصدون ويصنعون ليروجوا تجارة أوروبا ويعظموا ثروتها ويؤيدوا قوتها بالإيرادات المالية»[1].

ولهذا شارك مشاركة فعالة في التصدي العسكري للاستعمار البريطاني عند بدء تدخله العسكري، ثم واصل تصديه له سياسياً وفكرياً واقتصادياً بأسلوب مختلف يتفق مع علاقات القوى السائدة بعد خروجه من سرية اختفائه، واستقرار الاحتلال البريطاني لمصر، ولهذا نراه يقول: « كفوا أيها المصريون عن القيل والقال. فقد عيرتنا الأمم بأننا نقول ولا نفعل، واظهروا بين يدَي إنجلترا برجال يسرها تجمعهم حول أميرهم الذي جاءت تؤيده، واطلبوا منه حقوقكم المقدسة واشكروا إنجلترا على ما أوصلتكم إليه من الحرية التي تركتكم تتظاهرون تظاهراً أدبياً (يقصد سلمياً)، طلباً للحقوق وسعياً خلف الحقائق والامتيازات الوطنية»[2]. ولهذا فعندما يقول: «ما من مصري إلا وهو يعلم الآن أن أوروبا لا تصدُق في قول ولا تفي بوعد ولا تحب شرقياً ولا تسعى لخير مصر، إنما هي ملاعيب سياسية، يقدمونها بين أعين الجهلاء الذين لا خبرة لهم بدهاء الدول ومطامعها، يستميلونهم بها استمالة الطفل بقطعة حلوى أو ثوب منقوش»[3]. فهو لا يقصد في هذا النص بالذات، إدانة الحضارة عامة، أو حتى إنجلترا المحتلة لمصر، بل كان يقصد ما أخذ يدور على ألسنة ممثّلي الدول الأوروبية في مصر من أن «الأستاذ» [المجلة أو النديم شخصياً] يدعو إلى ثورة مصرية، ولهذا فهو يكشف ما وراء ذلك من دسيسة أجنبية ويحذر المواطنين منها تمشياً مع هذه المرحلة الجديدة للنضال في ظل الاحتلال. ولا شك أنه كان يكثر من اتهام الأجانب في مقالاته وأزجاله بما أخذ ينتشر في مصر من فساد أخلاقي يتمثل في انتشار شرب الخمور والدعارة والربا إلى غير ذلك، وأخذ يحذر المصريين منها. ولكنه لم يخلط بين هذا وبين الحضارة

(1) عبد الله النديم: الأستاذ ص 508 وما بعدها، جزء1 مطبعة المحروسة بمصر. 1892.
(2) سلافة النديم: ص73 ـ 74.
(3) الأستاذ: ص 523 جزء1 .

الأوروبية نفسها. ولهذا، فلعله من التعسف أن يذهب الدكتور لويس عوض في دراسته المستفيضة عن عبد الله النديم إلى القول بأن عبد الله النديم «يخلط دعاة المدنية والعمران والحضارة والتجديد والتواصل الثقافي والحضاري بلصوص المال العام وسفهاء الإدارة وأجراء الاستعمار»[1]. بل ويستخلص من هذا «أن هذه الحملة المكثفة على الخمور والأزياء الأوروبية في السلوك والاستهلاك لا سيما الدعارة والقمار والعادات الأوروبية كانت أشبه بـ (لايت موتيف) متكرر عبر القرن التالي في صحافة الحزب الوطني ومصر الفتاة والجماعات الإسلامية من الإخوان المسلمين إلى التكفير والهجرة»[2]. ثم يستنتج أخيراً أن نظرية عبد الله النديم «هي نظرية الأفغاني ومدرسته في مواجهة الحضارة الغربية، وهي بوجه عام نظرية الوطنيين المحافظين، وهي قائمة على شطر الحضارة الغربية شطرين، شطر ثقافي مرفوض وشطر تكنولوجي مقبول»[3]. وأن «نهضة الشرق لن تبدأ أو تجديد شباب الإسلام لن يبدأ إلا بعودة المسلمين إلى دينهم الصحيح وجامعتهم الدينية مع الأخذ بالتقدم التكنولوجي في الحضارة الغربية»[4].

والواقع أن عبد الله النديم رغم تأثره بالأفغاني في أمور عديدة إلا أنه لم يذهب إلى مقابلة الإسلام بالحضارة الغربية على النحو الذي يقول به لويس عوض. وليس في كتاباته ما يفسر الصراع بين الشرق والغرب على أساس ديني، اللهم إلا بفعل وافتعال الحكام. ففي لقائه وحواره مع صديقه الأوروبي أثناء اختفائه يسأله هذا الصديق عن مسؤولية التخاذل الحاصل في الممالك، هل هي مسؤولية الشرقيين أم الغربيين؟. فلا يحمل عبد الله النديم المسؤولية على طبيعة شرقية أو غربية، أو حتى على اختلاف ثقافي أو ديني، وإنما يردها إلى «أطماع ملكية وآمال سياسية»، وإلى أطماع رجال الدين والاقتصاد والمتعصبين لهم. إنها إذن خلافات سببها المقاصد والمطامع لا الطبائع. وهم يخفون هذه المطامع تحت أسماء مختلفة مثل «الحقوق المقدسة أو الدين السلمي، أو العمران الإنساني أو الاجتماع المدني أو المحافظة على الحدود أو أمن التجارة والسياحة وغير ذلك من العلل التي تتلمسها الملوك وسائل لمقاصدها»[5].

---

(1) لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث. مرجع سابق ص 417.
(2) المرجع السابق ص 425.
(3) المرجع السابق ص 426.
(4) المرجع السابق ص 427.
(5) كان ويكون: مرجع سابق ص 22.

حقاً إنه يشير أحياناً إلى عداء الدول الأوروبية للدين الإسلامي، ولكنه يفعل ذلك تفسيراً للوسائل التي يتذرعون بها للسيطرة. فهو يذكر مثلاً أنه «لو كانت الدولة العثمانية مسيحية الدين لبقيت بقاء الدهر بين تلك الدول الكبيرة والصغيرة التي هي جزء منها في الحقيقة. ولكن المغايرة الدينية وسعي أوروبا إلى تلاشي الدين الإسلامي، أوجب هذا التحامل الذي أخرج كثيراً من ممالك الدولة (العثمانية) بالاستقلال أو بالابتلاع». ويقول كذلك إن الدولة العثمانية هي «دولة إسلامية واحدة بين ثماني عشرة دولة مسيحية غير دول أمريكا، وتحت رعايتها جميع الطوائف والأجناس والأديان ، وكثير من اللغات. والفتن متواصلة من رجال أوروبا إلى من يماثلهم مذهباً أو يقرب منهم جنساً»[1]. وهي صورة لما يحدث اليوم بين قوميات يوغوسلافيا السابقة، وامتداد لهذه الصورة القديمة. بل لعل ما يحدث في عالم اليوم من محاولة تصوير الصراع في العالم بعد فشل النموذج الاشتراكي السوفيتي باعتباره صراعاً بين الإسلام والغرب أن يكون صورة جديدة كذلك لتلك الصورة القديمة.

على أن إشارة النديم إلى الدولة العثمانية في هذا السياق كانت بعداً من أبعاد الرؤية السياسية ـ التي شاركه فيها فيما بعد مصطفى كامل ـ والتي كانت تتمثل في الاستناد إلى الدولة العثمانية كخلافة دينية وكسلطة دينية للاستقواء بها على المحتل البريطاني. ولعل هذا أن يكون تعبيراً عن جانب من جوانب ثنائيته السياسية والفكرية.

لقد كان النديم مدركاً للطبيعة العدوانية للدول الأوروبية ولاستخدامها مختلف الوسائل لتمكين سيطرتها، ومن بينها الدين والعادات فضلاً عن اللغة. يقول عبد الله النديم «إن دولة من دول أوروبا لم تدخل بلداً شرقياً باسم الاستيلاء وإنما تدخل باسم الإصلاح وبث المدنية وتنادي أول دخولها بأنها لا تتعرض للدين أو للعوائد. ثم تأخذ في تغيير الاثنين شيئاً فشيئاً»[2].

إن عبد الله النديم كان يميز تمييزاً واضحاً بين المطامع والأساليب السياسية والاقتصادية والتوسعية للدولة الأوروبية التي يفضحها ويحذر منها ويحاربها، وبين الحضارة الأوروبية نفسها التي كان يدعو إلى مجاراتها ومضارعتها في العلم

---

(1) الأستاذ ص 513 جزء 1 .

(2) الأستاذ: مرجع سابق ص 514. جزء 1.

والتقدم. على أنه كان ـ في الوقت نفسه ـ حريصاً على تقوية وتنمية الطاقات الذاتية للشرقيين عامة والمصريين خاصة في كتاباته المختلفة. لعلنا نكتفي بالإشارة إلى مقال في شكل حكاية، (أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم المقال الأدبي في المصطلح النقدي الذي يجمع بين العنصر التقريري والعنصر الخيالي أو الرمزي فضلاً عن بنيته العضوية المتسقة والذي كان عبد الله النديم من رواده الأوائل في أدبنا العربي الحديث)، نكتفي بالإشارة إلى مقال بعنوان «مجلس طبي على مصاب بالإفرنجي». والإفرنجي في هذا العنوان يحمل دلالتين: دلالة ظاهرة هي مرض الزهري في مصطلح ذلك الزمان ، ودلالة رمزية هي المرض الذي يجلبه التدخل الأوروبي إلينا. على أن «المقال ـ الحكاية» لا يتعلق بالمرض وإنما بمنهج التصدي ومعالجة هذا المرض فلا علاج حقيقياً وناجعاً لهذا المرض إلا العلاج الذاتي، لا بالأيدي الأجنبية ولا بالتعزيم والأحجبة، بل بالعلم، أي بالطب، ولكنه الطب الذي يباشره طبيب مصري بارع يتعجل الذهاب إلى هذا المريض بالإفرنجي وسط جماهير مصرية متحمسة تتحرك معه. وهو تعبير رمزي آخر في هذا «المقال ـ الحكاية» عن العمق الشعبي والوطني لضمان نجاح العلم، أي ربط العلم بالخصوصية الذاتية، أو على حد تعبير هذا النص «أعالج نفسي بحشائش تربتي وعقاقير أرضي من يدي أطباء بلدي وصيادلة داري»[1]. ولعلنا نجد تطويراً لهذه الحكاية ولدلالتها الرمزية في حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحي وفي قنديل أم هاشم ليحيى حقي .

خلاصة الأمر، أن موقف عبد الله النديم من أوروبا يجمع بين الموقف الوطني وخصوصيته الذاتية وبين الرؤية الحضارية والإنسانية الشاملة. ولهذا يتفق مع صديقه الأوروبي الذي كان يزوره في مخبئه على عمل مناظرات بينهما حول العلاقة بين الشرق والغرب، ويقول للقارئ «واذا علمنا أن مناظرتنا ستقع في أيدي المسلم والمسيحي والموسوي والبرهمي والمجوسي والبوذي والوثني وغيرهم، كان علينا أن ندونها بطريق العموميات». ثم يقول للقارئ: «واذا شاركنا القارىء في الرجوع إلى الحقائق والتغاضي عن مألوفاته وتعصبه، واعترف بالمنفعة النوعية الإنسانية، تمتع معنا بسيرة طيبة ومشرب خال من الأميال، ولا يضرنا بعد ذلك إذا جرت ذئاب المتعصبين على أذنابها»[2]. ويقول في موضع آخر: «إن تربية الأمم تحت

(1) عبدالله النديم: التنكيت والتبكيت، ص 4 ـ 5 ـ 6 .الهيئة المصرية للكتاب 1994 .
(2) كان ويكون: مرجع سابق ص 17.

أحضان بعضها تولد هيئة المحاكاة وتبث روح التخلص من ذل التابعية إلى عز الاستقلال»[1].

من هذا الموقف الإنساني الشامل، فضلاً عن تمييزه الواضح بين أوروبا الحضارة وأوروبا العدوان والاستغلال، يبرز لنا معلم مهم من معالم المعاصرة في فكر عبد الله النديم وسلوكه.

الموقف من الدين

عبد الله النديم مثقف مصري مسلم مؤمن إيماناً شديداً، وذو معرفة عميقة بدينه الإسلامي وتراثه الإسلامي. في الأشهر الأخيرة من حياته كتب مقامة يهجو بها أبو الهدى الصيادي راسبوتين الخلافة العثمانية، بعنوان «المسامير». وتعد هذه المقامة عملاً غاية في البذاءة والفحش، ويصور فيها الصيادي باعتباره المنافس لإبليس الذي تجاوزه في شرور أفعاله. على أنه برغم ما في هذه المقامة من بذاءة وفحش، ففيها حوار يدور مع إبليس حول الإسلام، وما يثار حوله من شبهات لإبعاد الناس عنه وتشكيك المؤمنين فيه. وبصرف النظر عن هدف هذه المقامة، ففي صفحاتها الأخيرة التي كتبها عبد الله النديم في أخريات أيامه ولا أقول سنواته، رداً على شبهات إبليس، نتبين دفاعاً عميقاً عن الإسلام بمختلف الأدلة القطعية والحجج العقلية، كما نتبين عرضاً وتقييماً لمختلف الفرق الإسلامية وبخاصة الكلامية[2]. ولعلنا نجد هذه المعرفة الدينية العميقة كذلك بالإسلام وغيره من الأديان والملل والنحل، في حواره مع صديقه الأوروبي. وفي هذا الحوار يفرق عبد الله النديم بين الدين البحت والدين المزجي. أما الدين البحت فهو دين «من ثبتت أقدامهم على ما جاء به رسولهم، أما الدين الإلهي المزجي فهو دين من مزجوه بالعقليات النظرية ويقول: «إنه لم يبق من أصحاب أديان إلهية بحتة إلا المسلمون والموسويون والعيسويون»[3].

أردت أن أقول إن عبد الله النديم كان بالفعل رجلاً شديد التدين، ومسلماً عميق الإسلام، إلا أنه لم يكن مفكراً إسلامياً أو داعية إسلامياً، أو يتخذ من الدين أساساً لفكره وسلوكه، كما يمكن أن نقول إلى حد كبير عن الأفغاني. ولم يجعل

(1) المرجع السابق ص 87.
(2) عبدالله النديم: المسامير. ص 64 ـ 92.
(3) كان ويكون: مرجع سابق ص 30.

عبد الله النديم الدين أساساً للتمايز الطائفي بين الأمة الواحدة، أو بين الأمم على المستوى الإنساني عامة. حقاً، لقد كان الدين سنداً في كثير من مواقفه الفكرية والسياسية بوجه خاص، فهو عندما يطالب الشرقيين بمجاراة الأمم المتدينة، نراه يؤكد على «أن هذا يتم مع الحرص على تعاليم أسلافنا، ولا نصل إلى هذا المقصد إلا بالوسائل التي اتخذتها أوروبا، وكلها محصورة في طرق التعليم وهي أنهم خلطوا التعليم الديني بالتعليم المدرسي وصيروها طريقة واحدة»[1]. ولهذا نراه يضع برنامجاً كاملاً تفصيلياً لنظام التدريس في الأزهر بما يؤهله لمواكبة حقائق العلم الحديث[2]. ولعل هذا كان إرهاصاً لما جاء في الفصل الخاص بالتعليم الديني في «مستقبل الثقافة في مصر» لطه حسين، ولما تحقق في مصر في الستينيات من تحديث في برامج الدراسات الأزهرية، على أن عبد الله النديم كان يؤيد ضرورة مراجعة الكتب المؤلفة في الرياضيات والطبيعيات بعقد جمعية (أي لجنة) تنظر فيها «حتى إذا رأتها لا تخالف الدين بشيء صدقت عليها، وهو عين الصواب الذي ينبغي أن يعول عليه في هذا الباب حتى لا تفسد العقائد بمؤلفات الغير من أهل الزيغ والضلال»[3]. وكان يرى أنه: «ما ساعد الملوك على النظام وبث الأمن إلا القانون الديني، وما فتح الباب لأهل القوانين الوضعية إلا الشرائع الدينية»[4]. برغم تعلقه بالعقليات والنهج العقلي في التفكير عامة إلا أنه كان يرى في مجال التعليم ضرورة «أن يغرس في ذهن التلميذ أصول مذهبه قبل أن يشتغل فكره بالعقليات لترسخ قدمه في طريق المذهب، فلا تزحزحه العقليات عن الاشتغال بها»[5]. وهو يتمسك بالطاعة، والولاء للخديوي وللخليفة، اللهم إلا تخليه عن الطاعة والولاء للخديوي توفيق عندما استنجد بالإنجليز لقمع الثورة العرابية. أما فيما قبل ذلك وبعد ذلك فهو متمسك بهذه الطاعة وهذا الولاء على أساس ديني أولاً، إلى جانب الأساس السياسي القانوني «فتوحيد الطاعة للخديوي نائب أمير المؤمنين وهو لازم البيعة التي صارت في عنقنا بحيث لا يجوز لمسلم أو ذمي أن يعارض أمر الخليفة الأعظم بزيادة أو نقصان»[6]. وقد سبق أن أشرنا إلى دفاعه عن الدولة العثمانية في

(1) الأستاذ: مرجع سابق ص 203 جزء 1 .
(2) الأستاذ: مرجع سابق. ص 614 ـ 619 . جزء2.
(3) الأستاذ: ص 720 . جزء 2.
(4) سلافة النديم: ص 110 ـ 111 . جزء2.
(5) التنكيت والتبكيت ص 54 ـ 55.
(6) الأستاذ: ص 540 . جزء2.

مواجهة عدوان الدول الأوروبية على بعض ممالكها، وهو دفاع يجمع بين الجانب السياسي القانوني الخاص باستقوائه بها في معركته ضد الاحتلال البريطاني ، والجانب الديني كذلك.

على أن هذا كله، لا يجعل من عبد الله النديم المسلم مفكراً إسلامياً، ولا يعني هذا من ناحية أخرى التقليل من الدور الكبير للدين كدين في فكر عبدالله النديم وسلوكه الوطني والإجتماعي. ولهذا قد يكون من المغالاة الشديدة القول بأن الدين عند عبد الله النديم «ينتهي كطقس عبادات يومية ليصبح تحرير البلاد والعباد الدين الحقيقي.. الدين الحقيقي هو دين تحرير الإنسان، أي الدين الذي يحرر الإنسان» كما يقول فيصل دراج مستنداً إلى قول النديم في رسالة إلى عرابي في منفاه: «ديني الذي فطرت عليه ومذهبي الذي أميل إليه هو تحرير البلاد واصلاح العباد واظهار مجد الدين وتأييد المؤمنين» وإلى نصين آخرين للنديم يقول في أولهما: إن عز الاستقلال بالوطنية خير من الإذلال بجامعة الدين ويقول في ثانيهما: «واذا كان هناك اعتقاد بجنة ونار فتقربوا إلى الله بما يدخلكم به جنته ليس ذلك إلا البعد عن مساعدة الأجنبي على إخوانكم»[1].

وفي تقديري أن كلمة الدين في مطلع نص رسالة النديم إلى عرابي تحمل مفهوماً مجازياً بدليل استخدامه للكلمة نفسها بعد ذلك في النص بمعناها الحقيقي. أما النصان الآخران فهما يتعلقان بالتقرب الذي أخذ يبديه بعض المسيحيين المصريين من المحتل الإنجليزي والتعاون معه.

ولهذا من المغالاة أن ننتهي إلى ما انتهى إليه فيصل دراج من «أن مفهوم الدين عند النديم هو تحرير الإنسان ، أو أصبح عنصر مقاومة ولحظة أرضية تخضع إلى الهوية المتغيرة ولا تخضع الهوية له»[2]. على أن فيصل دراج يبني رأيه هذا على مجمل رؤيته للدلالة العامة لعبدالله النديم التي يكاد يقصرها على الفاعلية الوطنية مما يكاد يجعلها فاعلية مفتوحة خالية من أي نسق نظري محدد سلفاً. فعنده أن «ممارسات النديم هي مساهمته النظرية الحقيقية، أو تكون ممارسته هي نظريته اللامكتوبة»[3]. وتأسيساً على ذلك ينتهي فيصل دراج إلى هذا التقييم العام بأن عبد الله النديم «مثقف حداثي بامتياز».

---

(1) المرجع السابق ص 64.
(2) فيصل دراج: المرجع والموضع نفسه.
(3) المرجع السابق ص 61.

وفي تقديري أنه من التعسف تقليص الدين في فكر وممارسة عبدالله النديم، كما سبق أن عرضنا، ومن التعسف كذلك تقليص ـ بل ما يشبه إلغاء ـ النسق النظري في هذا الفكر وهذه الممارسة. فهذا النسق يتجلى لا في الجانب الديني فحسب بل في مواقف النديم الفكرية والحضارية والاجتماعية والتعليمية والعلمية والاقتصادية والديموقراطية. ولا شك في القيمة البارزة للممارسة وللفاعلية النضالية الوطنية عند عبد الله النديم. ولكنها غير منفصلة عن هذه العناصر المختلفة التي تشكل رؤيته النظرية العامة التي تتضمن موقفه الديني الخالص. وهذا لا يلغي بغير شك ما تتسم به هذه الرؤية النظرية من ارتفاع إلى مستوى المعاصرة أو الحداثة إذا شاء فيصل دراج، دون أن ينفي عنها هذا ما تتضمنه من ثنائية ملتبسة أشرنا إليها في الفقرات السابقة.

على أن الأمر المتميز حقاً في موقف النديم الديني هو سعة أفقه وتسامحه الإنساني الرفيع وكراهيته للتعصب الديني خاصة، فضلاً عن التعصب عامة. فعنده أن «التعصب يحمل الغير على الأخذ بدينه ويلتزم بالطعن في دين الغير، فيهيج النفوس ويحركها للعدوان. وهذه طريقة ما سلكها المصريون خصوصاً ولا المسلمون عموماً منذ ظهور الدين الإسلامي إلى الآن»[1]. ويسأله صديقه الأوروبي: «نحن نعتقد في سيدنا عيسى غير ما تعتقدونه. فهل تنكرون علينا ذلك؟» ويرد النديم قائلاً: «أما الإنكار عليكم فإننا منعنا من معارضتكم ومجادلتكم إلا بالحسنى إذا لم يؤد الجدال إلى الشحناء (......). نحن الآن في زمن امتنعت فيه المجادلات الدينية، وانصرفت فيه الأفكار إلى الأمور الدنيوية (....). إن المسلمين لا يتعرضون للمعتقدات المغايرة لدينهم، فبلاد العرب والعراق والشام ومصر والأناضول والمغرب والهند والأفغان ممتلئة بالطوائف التي تخالفنا ديناً، وهم متمتعون بأحسن ما يرجون من الأمن والراحة والحرية التامة»[2].

ولكن لعل أرفع تعبيرعن رفضه للتعصب هو قوله في مقاله الحواري: «درس تهذيب تحاور به تلميذ مع نديم.» يتحدث نديم إلى التلميذ عن حاجة بلادنا إلى عدة علوم عن الصناعة والفلاحة والملاحة والسياسة فيسأل التلميذ: أين تُلقن هذه العلوم؟. فيجيب النديم: في المدارس على أساتذة غير متشيعين لذواتهم أولجنسهم

(1) الأستاذ: ص 547.
(2) كان ويكون: ص 201 ـ 202.

أو لمذهبهم أو لوطنهم. ثم يأخذ في بيان سوء التشيع في هذه الأمور جميعاً[1]. لعل طه حسين قال هذا بعد ما يقرب من أربعين عاماً في مقدمة كتابه في الشعر الجاهلي فحوسب حساباً عسيراً.

خلاصة الآمر أن عبد الله النديم كان رجلاً مسلماً شديد التدين، وانعكس هذا التدين في العديد من أفكاره ومواقفه السياسية والوطنية والتعليمية، إلا أنه كان على درجة عالية من التسامح الديني واحترام العقائد المغايرة. ولا شك أن هذا يضاف إلى رصيد معاصرته.

موقفه الإصلاحي والوطني:

من التعسف أن نفصل النضال الوطني لعبد الله النديم عن جهوده الإصلاحية الاجتماعية. بل لعل جهوده الإصلاحية أن تكون هي نفسها التجسيد الإجتماعي لنضاله الوطني، ولم تكن فاعليته النضالية الوطنية في مواجهة التدخل الأجنبي عامة والتدخل العسكري البريطاني خاصة إلا التجسيد النضالي كذلك لإصلاحيته الاجتماعية.

فلا إصلاح ـ اجتماعياً ـ إلا في ظل الاستقلال الوطني، ولا استقلال ـ وطنياً ـ إلا بتحقيق الإصلاح الإجتماعي.

ولعل هذا هو ما يشكل الرؤية النظرية الشاملة لعبد الله النديم. ولهذا قد لا نجد فارقاً في المضمون العام لمقالات مجلة «التنكيت والتبكيت» ومقالات مجلة «الأستاذ». رغم أن الأولى سبقت الاحتلال البريطاني لمصر، والثانية صدرت في ظل الاحتلال. فلم يبتعد النديم أبداً عن المصلح الإجتماعي أو يختلف عنه كما يقول فيصل دراج[2]، بل كان المصلح الاجتماعي والمناضل الوطني وجهاً واحداً لعمليتين متداخلتين تفضي إحداهما إلى الأخرى. ولكن.... لعل مجلة «الطائف» أن تختلف عنهما، لأنها كانت البديل عن «التنكيت والتبكيت» ولسان الحال المباشر للقيادة العسكرية للثورة العرابية. ولهذا قد يكون صحيحاً ما يقوله أحمد أفندي سمير عن جريدة «الطائف»: «كانت جريدة سياسية محضة بلغت من الشهرة ما لم تبلغه جريدة قبلها، وأتاه الله فيها من التأثير على الأفكار ما لم يؤت أحداً من العالمين. ثم اغتصبها منه أمراء الجند ولم يدعوا له منها غير الاسم فكانوا يحررون فيها ما

(1) التنكيت والتبكيت: ص 53 ـ 54.

(2) فيصل دراج: المرجع السابق ذكره ص 62.

يشاؤون دون أن يقدر على رد أمر واحد منهم»[1]. كان التصدي السياسي والعسكري للتدخل الإنجليزي العسكري هو همها الأكبر. أما في كتابات عبد الله النديم في غير هذه المجلة، فلم يبتعد أبداً عن المصلح الإجتماعي. ولعلنا نجد أن أبرز ما يشغله في المجال الإجتماعي هو العلم والتعليم ونشر المعارف، فهي عنده أساس التقدم، وهي كذلك أساس التحرر من السيطرة الأوروبية بل مجاراة أوروبا في تقدمها، فضلاً عن أنها السبيل للقضاء على الخرافات والاعتقادات الفاسدة. والعلم عند عبد الله النديم ـ على حد قوله ـ عبارة عن المعارف والصنائع معاً، المعارف في المدارس والورش على السواء، ولهذا فالإصلاح الحقيقي عنده «هو افتتاح المدارس ونشر المعارف إلى جانب التفنن فيما يجلب الثروة ويحفظ الأمة»[2]. على أنه عندما يتحدث عن التعليم لم يكن يتحدث عنه حديثًا تحريضياً مجرداً، بل كان يحلل ميزانيته سنة بعد سنة تحليلاً كمياً مقارناً ليستطيع المتابعة والتقييم[3]. وكان يستعين بهذا التحليل الكمي في مناقشته لكثير من القضايا الاقتصادية. كان يدعو مثلاً «إلى دراسة كمية ما يصرف على اللهو والحشيش والألحان وغيرها، لينتهي إلى إمكانية فتح سبعة معامل للصناعة في سنة واحدة بثمن هذه المصروفات، فضلاً عن تشغيل الأيدي العاملة فيها، بل كان يقترح دراسة دفاتر جمرك الإسكندرية لمعرفة مقدار ما يدخل من المسكرات لتتبين أن في أوروبا ألف معمل تشتغل على ذمة الشرق وبقروشه[4]. وهي قروش يمكن أن تجمع وتدخر لبناء مصانع تنفع بلادنا.

ولا يقف اهتمامه بالصناعة فحسب بل يمتد إلى الزراعة، ويقترح خطة لتطوير الزراعة على أساس دراسات علمية ميدانية، ويربط لهذا بين العلم والتعليم والزراعة[5]. على أنه لا ينسى إنسان الزراعة، الفلاح ـ يخاطب المتمدن مصوراً له الحياة البشعة التي يحياها الفلاح، والمعاناة التي يعانيها، مع أنه صاحب الفضل عليه، فلو تعطل الفلاح لمات المتمدن، إن الفلاح «يحمل ثقل الحياة على عاتقه

---

(1) سلافة النديم: ص 10.
(2) سلافة النديم: ص 42 على لسان شخصية الوطن في مسرحية «الوطن».
(3) عبد الله النديم: مقالات عبد الله النديم ص 128 . المطبعة الجديدة الخصوصية لطبع القوانين واللوائح والمنشورات القانونية. بلا تاريخ. راجع كذلك تحليله لمربوط ديوان المدارس في عهد محمد علي ط 2.
(4) التنكيت والتبكيت: ص 42.
(5) الأستاذ : ص627 وما بعدها.

وهو الضعيف في أعيننا، الحقير في مجالسنا، المظلوم في محاكمنا، البعيد عن مجالس اللذة ومجالس الأدب. (......). ومع ما هو فيه من التعب والاشتغال الدائم لا يرحمه المتمدن ولا يساعده ولا يرشده ولا يعطف عليه. إن باع إليه شيئاً غبنه، وإن طلب منه أمراً غشه، الكل وإن ترافع عنه ظلمه، وإن رأى عليه ثوباً نهبه، وإن وجد عنده ثوراً اغتصبه، وإن رهن عنده مالاً أنكره، وإن اقترض منه حجر عليه، وإن شاركه غالطه، وإن استأجره أكله...... إلخ. «أفلا يليق «بالمتمدن» أن يسلك مع هذا المسكين طريق النصيحة والإرشاد ويعامله معاملة العادل المشفق وينبهه إلى حقوقه الصغيرة ويهديه لطريقة يحفظ بها ماله ويتمتع بمحصوله»[1]. أكاد أستشعر في هذه الصورة الطبقية الاستغلالية البليغة للفلاح المصري إرهاصاً بموال بيرم التونسي المشهور عن معاناة العامل المصري.

على أن انشغال عبد الله النديم بهذه القضايا الاجتماعية لم تعزله عن الاهتمام بقضايا البنية الثقافية والقيمية ـ فهو يدرك أن اللغة هي أساس ركين من أسس الهوية القومية ولهذا يقول في عنوان لمقال من مقالاته: «إضاعة اللغة تسليم للذات»[2]. ولهذا يدعو إلى حماية اللغة العربية الفصحى وتطويرها ويرحب بقيام مجمع للغة العربية، ويبادر بتقديم برنامج تفصيلي لواجباته ومهامه[3]. وإذا كان عبد الله النديم يستخدم الفصحى والعامية جنباً إلى جنب في مجلة «التنكيت والتبكيت»، فيتيح للبسطاء وغير المتعلمين الوقوف على المعارف والحقائق، فإنه في مجلة «الأستاذ»، أي في مرحلة الاحتلال البريطاني، يتوقف عن الكتابة بالعامية ويقول في مقال له بعنوان «عقد اتفاق»: «رأيت بعض المشتركين في الأستاذ أرسل محاورة بالكلام البلدي، تراها مطبوعة في الملزمة الثالثة، فخفت أن الكتابة تمشي بالبلدي، فنحارب لغتنا العربية بجيشين: جيش الدخيل الأجنبي وجيش اللغة العامية، ولذلك جمعتكم لأخبركم بكلام بسيط من جنس البلدي في سهولته ولكنه عربي فصيح»[4] وكان ذلك رد فعل لدعوة بعض المستشرقين إلى قصر التعليم والكتابة على اللغة العامية، فضلاً عن رد فعل لقيام علي مبارك بتنفيذ أوامر ممثل الاحتلال البريطاني اللورد كرومر وجعل التعليم باللغة الإنجليزية في المدارس المصرية.

---

(1) التنكيت والتبكيت: ص190.
(2) الأستاذ: ص673 وما بعدها.
(3) سلافة النديم: ص 92.
(4) سلافة النديم: ص 85.

وإلى جانب قضية اللغة، كان يدعو عبد الله النديم إلى تشكيل وتعميم الجمعيات الوطنية للخدمات الاجتماعية، مثل مدارس المسلمين والأقباط التي كان يستهدف بها ـ كما يقول ـ «تخليص البلاد من ضيق الأمية ولتوحيد سير الوطنيين لعلمي أن الحقوق الوطنية لا تعرف إلا عن طريق العلم ولا تحفظ إلا بتوحيد الكلمة»[1]. وكان يدعو كذلك إلى تكوين الأحزاب والعصبيات ويقول: «إنه لا يمكن تكوين هذه العصبيات والأحزاب إلا من الوطنيين الذين دفنوا أجدادهم في بلادهم، فهم يخافون أن تطأ خيل الغرباء تلك القبور الحافظة لعظام المجد الوطني والشرف الملكي»[2]. والمقصود بالشرف المملكي هنا هو شرف البلاد. وإلى جانب هذا كان يدعو الأغنياء إلى المشاركة في تأسيس المدارس والمصانع لتشغيل الناس ومواجهة المنتج الأجنبي، فضلاً عن دعوته إلى توسيع نطاق الجمعيات بإعداد محافل الخطابة العلنية العلمية، ونشر المطبوعات الأهلية، ومكافأة النابغين ومساعدتهم على جني ثمرة أتعابهم، باستخدام أو تسهيل طريق معيشة أو إعانة على صناعة، وحفظ الامتيازات للمؤلفين والمخترعين لتنمو الأفكار وتكثر المبتكرات[3]. والواقع أن هذه الدعوة إلى تشكيل الجمعيات والعصبيات والأحزاب ومحافل الخطابة العلمية وتشجيع نشر المطبوعات وحمايتها فضلاً عن تشجيع الإبداع، تعبر عن رؤية ديموقراطية متقدمة للمجتمع المدني.

وكان عبد الله النديم يرى استحالة مدلول الحرية المطلقة[4]. ولهذا ـ كما يقول ـ لم يبق إلا البحث في الحرية المجازية وهي «وقوف الإنسان عند حدود معرفته حقاً لنفسه يطالب به وواجباً لغيره يؤديه»....«وهذه الحرية ـ كما يقول ـ لا ينالها إلا أمة تهذبت وتربت على محاسن الأخلاق وعرفت معنى الإنسانية وحق المدنية وقدر الوطنية وواجب النظام، ويرى أن الأمم على اختلافها وكثرة تعدادها لم يتم لواحدة منها الفراغ من تهذيب كل الأفراد.فهي تسعى في طريق التقدم بتعميم التعليم وتنويرالأفكار، لتحظى بالتساوي المطلق الذي لا يتيسر وجوده إلا بعد علم كل فرد بالقانون (...). وهذا لا يضمنه ـ كما يقول ـ إلا القرن الخمسون، إن سلمت الأفكار وعمت المعارف وبطلت الحروب»[5]. وهي رؤية موضوعية عقلانية نسبية

(1) كان ويكون: ص 72.
(2) سلافة النديم: ص 124.
(3) سلافة النديم: ص 109 جزء2.
(4) المرجع السابق ص 119 . جزء 1.
(5) المرجع السابق: ص 119 ـ 120.

لقضية الحرية، تكشف عن حسّ تاريخي مستقبلي. ولهذا نجد عبد الله النديم حريصاً على تسييد العلاقات القانونية في المجتمع ونتبين هذا في أكثر من مقالة، لعل أبرزها مقالة بعنوان «وصية وطنية». يحكي في هذه المقالة حلماً لبعض الفقراء المظلومين أقرب إلى يوتوبيا ديموقراطية أو حلم بمجتمع عادل. ويفسرالنديم الحلم ناسباً مضمونه إلى الخديوي توفيق في صورة يختلط فيها الموجود بالمنشود. وتتلخص هذه اليوتوبيا في ممالك قيدت أممها بالقوانين ونشرتها بين أفراد الرعية حتى عرف كل إنسان ما يجب له وعليه (......) «وقيدت ملوكها بالقوانين وحفظت الأرواح من سلطة الاستبداد. وقيدت الأمة والملك بالشورى. فهي تنظر وتسن من القوانين ما يوافق مذهبها ويلائم مشربها ويسير بالأمة في طريق مبدؤه الإخاء وغايته التساوي وفي وسطه يجري نهرالحرية يروي منه كل ظمآن»[1] وهي رؤية كما هو واضح متأثرة بشعارات الثورة الفرنسية ولم تكن نسبة هذه الصورة الاجتماعية القانونية إلى الخديوي توفيق، إلا محاولة للحد من حالة التأزم بين الحركة العرابية وبين الخديوي توفيق. ففي نفس هذا المقال الذي يعرض فيه هذا الحلم الديموقراطي القانوني، يشير إلى دارعة أو أكثر في ميناء الإسكندرية ويؤكد أنه لا مبرر للتهويل من شأنها «فليس في الأمر ما يضّر بمصالح الدولتين حتى تضطر لفتنة حربية»[2] ولهذا فمن الطبيعي أن يكون عدد «التبكيت والتنكيت» الذي نشر فيه هذا المقال هو آخر أعداد التنكيت والتبكيت فلقد توقفت المجلة، وبدأت مجلة «الطائف» تأخذ مكانها ثم سرعان ما بدأت المواجهة العسكرية، على أن هزيمة الثورة العرابية وبالتالي هزيمة عبد الله النديم بهزيمة الثورة، واختفاءه لسنوات تسع، لم يوقفه عند خروجه من اختفائه عن مواصلة هذه المسيرة التنويرية نفسها بجانبيها الإجتماعي والوطني، وإن اختلف الأسلوب في ظل الاحتلال الإنجليزي.

كلمة أخيرة

لعبد الله النديم موقف محافظ بل شديد المحافظة من المرأة. فهو لا يراها إلا زوجة طائعة خاضعة لزوجها، لا هم لها إلا خدمته وإسعاده. ولا ينبغي أن يكون لها حظ من التعليم إلا ما يتعلق بحدود دورها كزوجة، ولعل عبد الله النديم يتخلف في هذا كثيراً عن بعض مفكري مشروع النهضة، مثل الطهطاوي في مرحلة

(1) التنكيت والتبكيت: ص 295.
(2) نفس المرجع 298.

سابقة عليه ومثل قاسم أمين في مرحلة لاحقة عليه وإن كان قد التقى به وكيلاً للنيابة حقق معه عند القبض عليه بعد اختفائه الطويل. ولا شك أن هذا الموقف من المرأة يعبّر عن بعض مظاهر الثنائية في فكر عبد الله النديم وسلوكه. إلا أنه لا يقلل من الدلاله الكبيرة البارزة لمعاصرته التي يمكن في النهاية أن نلخص مقوماتها الأساسية في: طبيعته التواصلية ورؤيته النظرية التقدمية الشاملة والترابط الحميم بين موقفه الفكري وسلوكه الإصلاحي المجتمعي والشعبي وفاعليته النضاليه الوطنية، فضلاً عن الصفة التنويرية العامة لفكره، سواء في تسامحه الديني أو عقلانيته أو حسّه التاريخي ومنهجيته العلمية أو تمسكه بحرية بلاده واستقلالها وحرية الرأي والتعبير والنشر، ووقوفه ضد الاستبداد، وتمييزه الواعي بين الحضارة الأوروبية حضارة العلم والتقدم، وبين عدوانية دولها، وحرصه على الاستفادة من الحضاره الأوروبية دون إغفال أو طمس للخصائص القومية والذاتية لوطنه، ودفاعه عن اللغة باعتبارها أساساً من أسس الهوية الوطنية، مع حرصه على تطويرها وتنميتها من ناحية وتقريبها للبسطاء وغير المتعلمين من ناحية أخرى، وحرصه على الوحدة الوطنية بين طوائف الأمة، وتعميم التعليم ونشر المعارف وتكوين الهيئات والجمعيات والأحزاب والمشروعات الوطنية والتعليمية والعمرانية والصناعية والإنتاجية المختلفة، واستخدامه لأبرز وسائل الاتصال في عصره لنقل رسالته التنويرية والتحريضية والنضالية، المنطلقة إلى التحرير والتغيير.

هذه في تقديري هي أبرز معالم المعاصرة في فكر وسلوك عبد الله النديم، التي ما نزال نفتقد الكثيرمنها بعد مرور مائة عام على وفاته. ولعل في إحياء ذكراه المائة ما يكون حافزاً لطبع ونشر أعماله الكاملة، ومواصلة طريقه التنويري التحريري التغييري مواصلة خلاقة في ضوء احتياجات بلادنا وشعبنا وأمتنا العربية، ومستجدات عصرنا.

الدلالة الفكرية لكتاب

«في الشعرالجاهلي» لطه حسين

شكراً للمجلس الأعلى للثقافة ولأمينه العام الدكتور جابر عصفور على هذه الندوات الغنية المتلاحقة طوال الأشهر الماضية، التي تعود بنا إلى لحظات كبار من تاريخنا الثقافي قديماً وحديثاً، تعود بنا عودة الاستلهام والتساؤل والمواصلة النقدية والتجاوز الخلاق.

فهذه اللحظات الكبار وإن تكن تنتسب إلى ماضٍ زمني، فإنها ذات حضور تاريخي متصل، كهذه اللحظة الكبيرة التي تجمعنا فيها هذه الندوة. فعندما نتحدث في ندوتنا هذه عن العام السبعين على صدور كتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين، فإننا لا نتحدث عن حدث ثقافي يرجع إلى عام 1926، وإنما نتحدث كذلك عن الاستمرار الفاعل لهذا الحدث في حياتنا وثقافتنا طوال هذه السنوات السبعين. على أن هذا لا يعني أننا ننكر على هذا الحدث انتسابه الأصيل إلى لحظته الزمنية الأولى، فهو ثمرتها الناضجة الدائمة التفتح والعطاء. فكتاب «في الشعر الجاهلي» ليس منبتاً عن الاجتهادات الفكرية الأولى لمشروع عصر النهضة، منذ حسن العطار ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، لاكتشاف صيغة صحيحة وصحية توحد بين تراثنا العربي، ومستجدات العصر، وتطلع أمتنا العربية إلى التجدد والنهضة. على أنه ليس كذلك منبتاً ـ بوجه خاص ومباشر ـ عن الاجتهادات العقلية ـ تحقيقاً للهدف نفسه ـ لكوكبة من أبرز كتابنا ومفكرينا ومبدعينا منذ أواخر القرن التاسع عشر وطوال السنوات العشرين الأولى من القرن العشرين، من أمثال محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى وشبلي شميل وفرح أنطون ومنصور فهمي ومصطفى عبدالرازق وعلي عبدالرازق ومحمود عزمي وحسين هيكل ومحمود مختار وسيد درويش والعقاد والمازني وأحمدضيف وغيرهم.

بل أقول إن هذه الكوكبة بما فيها طه حسين وكتابهُ «في الشعرالجاهلي» كانت تعبيراً مباشراً عن ثورة 1919 بوجه خاص، فهذه الثورة لا تؤرخ بزمنها المحدد،

وإنما بالحالة الذهنية والاجتماعية الفاعلة التي سبقت هذا الزمن المحدد وتجاوزته.

حقاً، إن هذه الثورة لم تنجح في تحقيق أهدافها في تغيير البنية السياسية والاجتماعية لبلادنا، باعتبارها ثورة وطنية ديموقراطية، إلا أنها لم تتوقف مع ذلك عن مواصلة فاعليتها التغييرية في المجال الثقافي بوجه خاص وفي غيره من المجالات كذلك.

وأتجاوز العديد من التأملات والقضايا المهمة حول هذا الأمر، لأقول: إن كتاب «في الشعر الجاهلي» كان تعبيراً فكرياً رمزياً عن هذه المرحلة، وكان بهذا أكبر من موضوعه الأدبي التاريخي المحدد، وكذلك كان شأن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، فهذان الكتابان يعدان تعبيراً مركزاً عن الانتصار الثقافي لثورة 19، رغم هزيمتها السياسية. وكان كتاب «في الشعر الجاهلي» بوجه خاص تعبيراً منهجياً نظرياً عن إرادة تحرير الشخصية والعقلية المصرية، وكان إرهاصاً - في تقديري - لعمل تطبيقي تجسد بعد ذلك في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر».

أردت أن أقول إن «في الشعر الجاهلي» ليس مجرد كتاب في التاريخ الأدبي ومنهج دراسته، وإنما هو كتاب تاريخي في النقد الفكري يشكل معركة معرفية وسياسية واجتماعية ما تزال متصلة محتدمة متجددة حتى اليوم في ثقافتنا العربية في ظل الأوضاع المتردية الراهنة، وإن انتسبت هذه المعركة إلى مجالات مختلفة كالدراسات الدينية التراثية والعلاقة بين الدين والسلطة السياسية والإبداع الروائي والشعري، كما انتسبت إلى أسماء وضحايا جديدة من أبرزها فرج فودة ونجيب محفوظ ونصرحامد أبو زيد، وغيرهم على مستوى الوطن العربي.

إن كتاب «في الشعر الجاهلي» هو «مقال في المنهج» أسس ويؤسس ويواصل تأسيسه لمرحلة فكرية نقدية جديدة في تاريخنا الثقافي العربي المعاصر، ولقد قصدت قصداً أن أستخدم عبارة «مقال في المنهج» التي هي عنوان لكتاب ديكارت المشهور.

أولاً: لدقتها في وصف الدلالة العميقة لهذا الكتاب في تقديري.

ثانياً : لأفجر قضية اتهام هذا الكتاب بل فكر طه حسين عامة بالتغريب والاغتراب عن هويتنا الثقافية والحضارية، وبالتالي بالتبعية، فطه حسين ليس ديكارت الفرنسي - كما يقال - لأنه استعان بالشك المنهجي الديكارتي. كما أن محمد عبده ليس لوتر ولطفي السيد ليس مونتسكيو وسلامة موسى ليس سبنسر كما

يقول عبدالله العروي في كتابه الايديولوجيا العربية المعاصرة. ذلك أن التأثر بالفكر الغربي والتفاعل معه ليس بالضرورة تبعية وفقداناً للهوية الثقافية، بل قد يكون سبيلاً لتأكيد هذه الهوية وإغنائها وتنميتها تنمية مستقلة. فضلاً عن هذا فإن الشك عند طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» هو مجرد أداة إجرائية ولا أقول منهجية ـ كما سبق أن أشرت في دراسة قديمة. وقد استلهمه طه حسين من بعض الخطوات الإجرائية التي ذكرها ديكارت في الجزء الثاني من كتابه «مقال في المنهج» ولكن ما أشد الاختلاف بين المذهب الديكارتي الذي يقوم على التأمل والحدس العقلي، وبين بنية فكر طه حسين التي تطورت من الجبرية أو الحتمية التاريخية شبه الميكانيكية إلى الرؤية العقلية العلمية والتاريخية التي تقوم على الدراسة المقارنة والتحليل العيني للظواهر، كشفاً لأسبابها فضلاً عن الربط بين مختلف التعابير الفكرية والأدبية والفنية وسياقاتها الاجتماعية.

والواقع أننا لو تأملنا مفهوم الشك في كتاب «في الشعر الجاهلي» لوجدناه في التطبيق أقرب إلى مفهوم النقد والتحليل، بل لعلنا نجد كلمات النقد والتحليل في بعدها الإجتماعي والتاريخي المقارن مجاورة أحياناً لكلمة الشك، وما أكثر ما نجدها سائدة في الكتاب كمصطلحات أساسية لمنهج دراسة الظواهر دراسة علمية بشكل عام.

إن المنهجية العلمية عامة هي الدلالة الجوهرية وراء هذه المصطلحات والمفاهيم، بل هي الدلالة الحقيقية لما يسميه طه حسين بالعقل الغربي، والدعوة إلى أن يتحلى به العقل العربي. فعندما يقول في كتابه «في الشعر الجاهلي»: (إن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات السنين تتغير وتصبح غربية أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية) ص 45، فهو يعني بهذا ـ العقلية أو المنهجية العلمية ـ في النظر إلى الأمور وفي التعامل معها، ويعتبر هذا هو سبيلنا إلى تحررنا وتنمية شخصيتنا المستقلة لا إلى تبعيتنا ـ كما تتهمه بعض الكتابات.

فهو يقول في دفاعه عن المنهج الديكارتي في فهمه العلمي له، وفي دعوته إلى اصطناعه: (إنه سوف يخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة الفعلية الحرة أيضاً) ص 12، وهو ينتقد الكثرة من المؤرخين والأدباء التي (لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث، ولم تستطع بعد أن تُؤمن بشخصيتها وأن تخلّص هذه الشخصية من الأوهام والأساطير) ص 46.

ليس ثمة إذن دعوة إلى تبعية أو تغريب، بل دعوة إلى التمسك بمناهج البحث العلمي الصحيح على حد قوله (ص 12) بما يحررنا من أشكال التعصب القومي والديني والأوهام والرؤى الأسطورية والجمود عامة.

ولعلنا لهذا نجد طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» وفي بعض كتبه الأخرى، يكثر من استخدام تعبير «طبيعة الأشياء»، وقد يوحي هذا التعبير باستمرار مفهوم الجبر التاريخي الذي كان سائداً في رسالته الأولى عن «أبي العلاء المعري» التي نال بها شهادة الدكتوراه في مصر. على أن الدلالة الحقيقية لهذا التعبير في مختلف سياقاته بعد رسالته الأولى هذه، هو ربط الأشياء والظواهر والأفكار بأسبابها وعللها وشروطها الضرورية وسياقاتها الموضوعية، ونكاد نجد في هذا أثراً بارزاً لفكر ابن خلدون الذي كرس له طه حسين رسالته الثانية التي حصل بها على شهادة الدكتوراه من فرنسا.

بهذه المنهجية التي تقوم على المعرفة الموضوعية للأسباب والعلل وتفسير الظواهر المختلفة بمقتضاها، في سياقاتها التاريخية والاجتماعية، بعيداً عن كل ألوان التعصب، بهذه المنهجية كانت دراسته لظاهرة ما يسمى ـ على حد تعبيره ـ بالشعر الجاهلي وصياغته لنظرية الانتحال في هذا الكتاب.

والواقع أننا نجد القول بالانتحال في الشعر الجاهلي في كتابات أخرى سابقة على كتاب طه حسين هذا، سواء في بعض الكتابات الغربية أو في التراث العربي القديم. فالقدماء ـ على حد قول طه حسين «قد سبقونا إلى هذه النتيجة» و«يستطيعون تمييز الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة»، ولكنهم على حد قوله..«يجدون مشقة وعسراً في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم» (ص67). ولهذا تكمن الإضافة الحقيقية لطه حسين في استخلاص القواعد العلمية التي يمكن بها للمؤرخ العربي استناداً إلى الأسباب المختلفة للإنتحال، أن يميز بين الصحيح والمنتحل في هذا الشعر المسمى بالجاهلي.

ولهذا يقسم طه حسين كتابه إلى أجزاء ثلاثة: الجزء الأول يكرسه لطرح نظريته العامة في الإنتحال، وهو يطرحها على نحو يقيني قاطع، كأنما توصل إليها هو نفسه من قبل، ويعاود طرحها على القارئ على نحو تعليمي، على أن منهجه في ذلك هو أقرب إلى المنهج الرياضي الذي يبدأ بطرح بديهياته ومصادراته الأولى تمهيداً لإثبات صحتها بعد ذلك. إنه بتعبير آخر يطرح فرضية علمية طرحاً أقرب إلى الصدمة أو الإثارة الفكرية، تأكيداً للقطيعة مع الفكر السائد وتفجيراً لليقظة

والإهتمام، ثم لا يلبث بعد ذلك الطرح الحاد في الجزء الأول أن ينتقل إلى الجزء الثاني لبيان أسباب الإنتحال. وهو في هذا الجزء يعرض لأسباب خارجية بالنسبة للنص الشعري نفسه، كما سبق أن أشرنا، كالأسباب السياسية والعصبية والدينية والشعوبية والتعليمية إلى غير ذلك. ولهذا يكرس الباب الثالث والآخير للأسباب والآدلة المحايثة أو الداخلية في قلب النص الشعري نفسه الكاشفة عن صحة جاهليته أو انتحاله.

وليس من هدف هذه الكلمة أن أناقش ما انتهى إليه طه حسين من نتائج في هذا الأمر. فما أكثر الاختلاف والخلاف حولها سواء من حيث التعميم والإطلاق الشديدين في بعض أحكامه الخاصة بالإنتحال، أو في بعض الحقائق العلمية التي أكدتها أو اختلفت معها بعض الدراسات العلمية الجديدة التي جاءت بعد كتابه. إنما الذي يعنيني في المحل الأول هو منهجه العقلاني النقدي العلمي للأفكار السائدة حول الشعر الجاهلي وانتقاله من مرحلة النقد والشك في هذه الأفكار إلى مرحلة النقض الكامل لها، تأسيساً على أدلة موضوعية واجتماعية ولغوية وفنية وذوقية تؤكد نتائجه ونظريته عامة.

إنه في البداية ـ كما سبق أن أشرنا ـ يستبعد العوامل والدوافع الذاتية والعاطفية والعصبية من أهواء ومصالح وأساطير تمهيداً لقراءة الظواهرقراءة موضوعية علمية خاصة، وهو بهذا لا يخلي ذهنه من كل معرفة قبلية أو سابقة، كما يقول استناداً إلى منهج ديكارت الشكي، وإنما يسعى فحسب لاستبعاد العوامل والدوافع غير الموضوعية في منهج قراءته وهو هنا يميز تمييزاً واضحاً حاسماً في منهج دراسته بين العلم والايديولوجيا بحسب مصطلحاتنا الفكرية المعاصرة. فإذا كان العلم هو المعرفة الموضوعية الدقيقة المستندة إلى أسباب وعوالم وشروط محددة، فإن الايديولوجيا هي رؤية يغلب عليها التوجه الذاتي أو الوجداني أو المصلحي أو التعصب في تجلياته المختلفة، حتى وإن استندت هذه الرؤية إلى بعض الأسس والحقائق الموضوعية.

وتأسيساً على هذه التفرقة المنهجية، كان من المنطقي أن يعيد طه حسين بناء العلاقة بين هذا المسمى بالشعر الجاهلي وبين القرآن . فقد كان هذا الشعر الجاهلي يُتَّخذ معياراً لتفسير القرآن والحديث. فهل هو صالح لهذا؟ وإن القرآن كما يقول طه حسين هو نص لا سبيل إلى الشك في صحته، وهو مرآة للحياة الجاهلية، والقرآن يصور واقع الحياة الجاهلية وما كان فيها من أوضاع اجتماعية، ويحتدم فيها من

مصالح عملية وجدال فكري، فضلاً عن علاقاتها بما حولها من أمم. وهو وحده النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصاً للعصرالذي تلي فيه (ص 126).

وتأسيساً على هذا يقوم طه حسين بما يمكن أن نسميه بالمصطلح الفلسفي بالثورة الكوبرنيكية، فيجعل القرآن مصدراً لالتماس الحياة العربية الجاهلية ومرتكزاً لتقييم هذا الشعر المسمى بالجاهلي، وفرز صحيحه من منتحله، بعد أن كان هذا الشعر هو المصدر وهو المرتكز في كتابات الأقدمين.

وإذا كان الإسلام قد فرض على العرب ـ كما يقول طه حسين ـ لغة عامة هي لغة قريش (ص35) ، وكان العصر الجاهلي زاخراً بلهجات واختلافات لغوية شتى (ص 33) فيتساءل طه حسين: لماذا لم يكشف هذا الشعر المسمى بالجاهلي عن هذا الاختلاف في اللهجات، وأين إذن انتسابه إلى المرحلة الجاهلية وتعبيره عنها؟

ما أردت أن أدخل في تفاصيل هذه الحجة المنهجية التي تذرع بها طه حسين للشك في جاهلية هذا الشعر. إلا أن هذه الحجة الخاصة باللهجات العربية هي التي فجرت قضية دينية كانت وراء إدانة كتاب «في الشعر الجاهلي» واتهامه بالكفر، فمدلول هذه الحجة المنطقية أن القراءات القرآنية ليست منقولة كلها عن النبي، وإنما هي نتيجة لاختلاف لهجات القبائل العربية، أي أن طه حسين استند في هذا إلى حجة علمية مخالفة للرؤية الدينية. على أن الكتاب يفجر قضية دينية أخرى أكثر حدة. وتتعلق هذه القضية بمدى صدق الوجود التاريخي لإبراهيم وإسماعيل، وهنا تبرز التفرقة الحاسمة في فكر طه حسين بين العلم والايديولوجيا في معالجته لهذه القضية.

يقول: «للتوراة أن تحدثنا عنهما أيضاً. وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها» (ص 26).

لست أدخل هنا في مناقشة الموضوع وإنما أظل في المنهج الفكري الذي عالج به طه حسين هذه القضية. إن طه حسين يقف بوضوح وحسم بحسب منهجه العلمي إلى جانب ما يرتئي أنه الحقيقة التاريخية. ولكنه يسعى في الوقت نفسه إلى تفسير هذا التعارض بين اللاوجود التاريخي لقصة إبراهيم وإسماعيل، وبين وجودها الديني.

ولهذا ينتقل من التفسير بالعلم الموضوعي، إلى التفسير بالايديولوجيا أو بالضرورة السياسية. يقول: «الشيء الذي لا شك فيه أن ظهور الإسلام، وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب، قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين ديانة النصارى واليهود» (ص 27). أي أن الإسلام رأى ضرورة الاستفادة من هذه القصة دعماً لمكانته الجديدة.. وخاصة أن هذه كانت سائدة في التراث الثقافي الجاهلي قبيل ظهوره، وكانت قريش في الجاهلية تؤكدها وتستفيد منها وتدعم بها سلطانها على البلاد العربية وتقاوم بها «تدخل الروم والفرس والحبشة ودياناتهم في البلاد العربية» (ص 28) فلماذا لا يستفيد منها الدين الجديد كذلك في دعوته التوحيدية وخاصة أن النص الديني لا يقصد المعرفة العلمية أساساً بقدر ما يقصد الهداية والتوجيه الروحي والقيمي؟! .

وأكاد أقول، إن هذه النتيجة التي انتهى إليها طه حسين لا تعبر عن محاولة للتوفيق بين العلمي والايديولوجي، بين الواقعي والقيمي، وليست كذلك مجرد محاولة لتبرير ما جاء في القرآن بما يخالف الحقيقة التاريخية لو صحت، بل أكاد أرى في ذلك تعبيراً عن البنية الثنائية في فكر طه حسين عامة بين العلم والايديولوجيا، وقبوله الدائم لهذه الثنائية التي تتجلى في منهج دراسته التاريخية والأدبية على السواء. وأكتفي بإشارة مختصرة إلى منهج دراساته الأدبية فقد تضيء لنا هذه المسألة، فطه حسين في المجال الأدبي يفرق بشكل واضح بين الدراسة الأدبية التي هي عنده أقرب إلى العلم وبين النقد الأدبي الذي هو عنده أقرب إلى التذوق أو التقييم الذاتي، وهو في دراسته الأدبية يفرق كذلك بين نوعين من الصدق: الصدق الموضوعي والصدق الفني. والصدق الفني عنده لا صلة له بالحقائق والوقائع الموضوعية المباشرة. بل قد يكون الخيال المطلق في نص أدبي هو الصدق بعينه ذو التأثير الفاعل جمالياً ودلالياً.

ونستطيع أن نطلق على الصدق الموضوعي صفة العلمية، وأن نطلق على الصدق الفني صفة الايديولوجية، وكذلك الأمر في الدراسات التاريخية، فهناك الحقائق الواقعية التي نتكشفها بالبحث العلمي المدقق القائم على الكشف عن الأسباب الموضوعية، وهناك الايديولوجيات التي تقوم على التوجهات والتوجيهات والدعوات والرؤى التي تجمع بين ما هو روحي ذاتي وبين ما هوموضوعي، بين ما هو قيمي وبين ما هو واقعي، بين ما هو مصلحي عملي وبين ما هو إبداعي

جمالي، وإن غلبت ما هو روحي وذاتي وقيمي على ما هو موضوعي وواقعي، وغلبت ما هو اجتماعي مصلحي على ما هو جمالي إبداعي.

على أن هذه الايديولوجيات يمكن أن تدرس دراسة علمية لكشف دلالتها، دون الإقلال من حقيقتها ومن قيمتها ومن فاعليتها الموضوعية. وهذا ما تقوم به اليوم الدراسات الاجتماعية المعاصرة وخاصة في فرعها الخاص بعلم الأديان . ولعل اجتهاد طه حسين كان مبادرة مبكرة في هذا المجال العلمي في ثقافتنا العربية.

على أن رؤية طه حسين المنهجية العلمية تكاد تخلط أحياناً بين طرفي هذه الثنائية أي بين العلم والايديولوجيا، بنسب مختلفة وملتبسة أحياناً مما يضفي على بعض دراساته طابعاً توفيقياً أو إنتقائياً.

ولا نستطيع أن نختتم هذه الكلمات السريعة عن المنهجية العلمية في كتاب «في الشعر الجاهلي» دون الإشارة إلى ما تتسم به هذه المنهجية من استناد إلى الدراسة المقارنة بين الخبرات الإنسانية المختلفة، ففي حديثه عن الإنتحال يشير إلى هذه الظاهرة في لغات أخرى ويقارن بين هومير وامرئ القيس، كما تستند كذلك هذه المنهجية على رؤية تاريخية، تجعل من حركة التاريخ عاملاً أساسياً من عوامل تفسير الظواهر، كما تحرص كذلك على الربط بين الظواهر الفكرية والأدبية والفنية وجذورها الاجتماعية، وأحياناً النفسية تفسيراً لها .

ولكن تبقى في النهاية هذه المنهجية العلمية رغم التباسها الايديولوجي أحياناً، وتفاوت أسسها الموضوعية أحياناً أخرى، هي جوهر الإضافة الفكرية المتصلة لطه حسين في ثقافتنا العربية الحديثة.

ولهذا كله فإن كتاب «في الشعر الجاهلي» ـ سواء اختلفنا أو اتفقنا مع بعض نتائجه وأحكامه وتقييماته ومناهجه ـ هو ـ في تقديري ـ من أنصع كتبه من الناحية المنهجية والعلمية والفكرية وأكثرها اتساقاً وجسارة أخلاقية، وهي عندي بعد أساسي من أبعاد المنهجية العلمية نفسها. وأكاد أضم إليه الجزء الأول من كتابه «الفتنة الكبرى».

إن كتاب «في الشعر الجاهلي» هو كما قلت في البداية «مقال في المنهج» ما يزال يحتفظ في جوهره المنهجي بقيمة علمية وأخلاقية رفيعة، وإن كان منهجه يحتاج بغير شك إلى المزيد من التجدد والتعمق، بالاستفادة من مستجدات العلوم الألسنية والاجتماعية والتاريخية والفلسفية في عصرنا الراهن. وهذه هي دعوة طه حسين نفسه في كتابه هذا بقوله: «وسبيل الباحث المحقق (....) إن انتهى من

درسه (....) إلى حق أو شيء يشبه الحق، أثبته محتفظاً بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك الذي يحمله على أن يغير رأيه ويستأنف بحثه ونظره من جديد» (ص 125 ـ 126).

وهكذا يظل طه حسين بيننا دائماً، انتصاراً متجدداً للعقل، ويقظة مسؤولة للضمير، وإضاءة باهرة لمسعى المثقف الملتزم في طريق الحق والعدل والحرية.

ما أحوجنا إلى الاستئناس بدرسه، وتجاوزه بمزيد من الدرس بروح العقلانية والجسارة الفكرية والعلم والنقد واحترام الاجتهاد والاختلاف وخاصة في هذه المرحلة المتردية من حياتنا التي تتكاثر وتنتشر فيها طيور الظلام والإظلام والتمزق والضياع...

بعض لحظات مع طه حسين

في ذكراه العشرين

يقول شاعرنا الكبير أحمد شوقي «قد يهون العمر إلا ساعةً». وفي ظني أن هذه الساعة التي عناها أحمد شوقي، لا يهون فيها العمر فقط.. بل لعله يحتشد في أروع وأعمق تجلياته ودلالاته! أذكر في حياتي ساعاتٍ ولحظاتٍ حية مع طه حسين يكاد يحتشد فيها العمر الثقافي كله، وتكاد تتجلى بها الملامح العميقة ـ في وجداني ـ لهذا المعلم والنموذج طه حسين.

ما أكثر هذه اللحظات الحية. أكتفي منها ببعضها:

في الأربعينيات كانت اللحظة الحية الأولى. كنا ثلاثة في مقتبل العمر. نلتقي مع طه حسين [الأديب] في بيته. مصطفى سويف، يحمل وعداً برؤية فنية جمالية في ضوء علم النفس، ويوسف الشاروني يطرق باب رؤية جديدة للقصة القصيرة، وأنا... مستغْرقاً آنذاك في جنون الشعر. ويستمع إلينا طه حسين [الأديب]، ويحاورنا فيما نحمل من جماليات وقصص وشعر ثم لا يلبث بلطف شديد، أن يزيح هذا كُله جانباً... ليسألنا عن همٍّ كان يرين على بلادنا آنذاك: موجة سوداء من التعصب الديني الضيق، كانت تتصاعد وتكاد تعصف بكُل ما كنا نتطلع إليه ونناضل من أجله، من استنارة فكرية، وديموقراطية سياسية، وحريات عامة. ويأنس طه حسين في ثلاثتنا مشاركة له في هذا الهم، فلا يلبث بعد حواره المضيء معنا، أن يقول لنا في النهاية معاتباً.. ما معناه: حسن أن يكون لكم هذا القول وهذا الموقف ولكنكم لا تتملكون أساليب التغيير العملي الذي تتطلعون اليه؟ تعلموا أصول التكتيك، وأصول الاستراتيجية!

ذهبنا إلى المعلم الأديب نتحدث عن ملكوت الأدب والفن والجمال، فإذا به يأخذنا إلى ملكوت الفعل العقلاني الذي يغير ويجدد !

وأدركت آنذاك، وتعمق إدراكي بعد ذلك، أن طه حسين ليس بالمفكر المحلق

في آفاق النظريات، وإنما هو المفكر العملي ـ على عمق فكره النظري ـ المشغول بهموم الواقع الحي لأمته. الحقيقة عنده إبنة سياق صراعي وواقع تاريخي اجتماعي، ولكنها لا تستبين إلا بالإدراك العقلاني، وبالفعل الإرادي المنظم المستند إلى هذا الإدراك. حتى موسيقى لغته الجميلة العذبة، رحت أقرأ فيها موسيقى العقل، وارادة التصميم والفعل والتغيير. وفي ضوء هذا قرأنا وما نزال نقرأ رؤيته التاريخية الموضوعية العميقة للفتنة الكبرى ـ في عهد عثمان وعلي وبنيه ـ وأدركنا وما نزال ندرك المعنى الحقيقي للشك في انتحال الشعر الجاهلي، وأهمية المنهج العلمي في الدراسة الآدبية، وقيمة الذوق الذاتي، والصدق الفني في النقد الأدبي، وضرورة الحق والحرية والعدل في المجتمع. ولهذا أدركنا أنه لم يكن غريباً أن يسارع طه حسين بوضع برنامج تعليمي تثقيفي جديد في «مستقبل الثقافة في مصر» ليؤسس الاستقلال السياسي عام 1936 على استقلال ثقافي يعمق ويطور هذا الاستقلال السياسي الهش. وأنه كان من الطبيعي أن يصبح رجلاً تنفيذياً بامتياز، ووزيراً للمعارف العمومية آنذاك، وأن يكون همه أن يجعل العلم والتعليم ضرورة حياتية كالماء والهواء. وأنه عندما أخذ يعيد لنا قراءة الإسلام، لم يكن يفعل ذلك ـ كما يزعم البعض ـ ليمالئ الحركة التي كانت تخنق بتعصبها روح الإسلام الحق، ـ وما تزال تفعل ذلك حتى اليوم ـ وإنما كان يتصدى لها برؤية عقلانية جمالية إنسانية متحضرة لحقيقة الإسلام. وأدركنا فيه منذ هذه اللحظة الحية الأولى، وفي كل ما تابعناه بعد ذلك في كتاباته ومواقفه، أنه خلاصة الخلاصة لرواد النهضة المجهضة، والامتداد الخلاق لما كانوا يؤلفون ويترجمون ويفعلون، فما كانوا يحققون هذا كله لوجاهة التنوير الثقافي، والاستعلاء النخبوي، وإنما للتعمير والتغيير والتجديد والهدم والبناء والتحديث الحقيقي في الفكر والمجتمع على السواء.

هكذا كانت اللحظة الحية في لقائنا الأول والمستمر بطه حسين.

ثم كانت اللحظة الثانية بعد ذلك بسنوات. كنا قد كبرنا، ورحنا نحاول أن نقيس قامتنا المتواضعة بقامة طه حسين العملاقة. في مطلع الخمسينيات كتب طه حسين مقالاً عن الأدب بين صورته ومادته. وعارضناه.. عبد العظيم أنيس وأنا، بمقال فيه استعلاء كبير، نقول فيه بل الأدب صياغة ومضمون. ويرد علينا: هذا يوناني فلا يُقرأ. يكتب ونكتب في جرائد الصباح، وفي المساء كنا نسعى إليه على استحياء في نادي القصة. ويستقبلنا الرجل كأكرم ما يكون الاستقبال وما يكون اللقاء. وبدلاً من أن يحاورنا فيما نكتب، يحاول أن يصوب ما نكتب لنكون أكثر

سلامة وصحة في نقدنا له ! أذكر أنه قال لنا: لماذا تستخدمون كلمة صياغة؟ لماذا لا تستخدمون كلمة صيغة فهي أوقع؟ أدركنا أنه لم يكن يريد أن يعلمنا كلمة، أدركنا أنه ليس ثمه اختلاف كبير بين صيغة وصياغة، وإنما الأمر أنه كان يريد أن يؤكد معنى ودرساً. كان يريد أن يقول: لا بد من الاختلاف الفكري، فهو شرف الأدب وشرف العقل، وشرف الحياة، على أن يكون الاختلاف كاشفاً عن خطأ، أو مضيفاً لجديد، وقائماً على التقبل وحسن الإنصات والاحترام المتبادل، وليس مضغاً لأحقاد ذاتية، أو تطلعاً لغلبة باطلة. وكأنما كان يرد على ما عاناه وما كان يعانيه من اضطهاد وسوء فهم أو سوء تقدير، ومحاكمات فكرية مجحفة ظالمة ما تزال قائمة حتى اليوم. كان يفتح للحوار آفاقاً واسعة من العقلانية والديموقراطية هما ـ في الحقيقة ـ جوهر مشروعه الثقافي.

ثم كان اللقاء الثالث معه في بلودان بسوريا عام 1956. كانت نُذر العدوان الثلاثي تلوح في الأفق القريب. ويبادر الأدباء العرب ـ على اختلاف توجهاتهم ومدارسهم ـ إلى اللقاء لتشكيل أول اتحاد لهم يوحدون به صفوفهم في مواجهة هذا العدوان المتوقع على مصر. ويأتي طه حسين إلينا في بلودان ليقف على رأس جمهرة الأدباء العرب مشاركاً في تأسيس اتحادهم، وليكون بحديثه وموقفه وشخصه المهيب، العميد بحق للأدب العربي، بل العميد الثقافي بحق للأمة العربية كلها، وليس المعادي لهذه الأمة العربية ولوحدتها كما كان وما يزال يزعُم الزاعمون ! ويشارك بهذا مع بقية الأدباء العرب في بناء جسر من الجسور الوجدانية والعقلانية والثقافية الصلبة، التي وحدت أمتنا العربية عندما وقع العدوان بعد ذلك ببضعة شهور.

وأطوي السنوات والسنوات والعديد من اللحظات الحية الخصبة معه، لأستعيد لحظة أخرى، كانت تقترب بنا من النهاية. كنت أجلس إليه في بيته، لا أكاد أرى له جسداً اللهم إلا بقية شيء لم يعد يملكه وإنما يحمله له غيره. ولكنه كان ما يزال على شموخ حضوره الذاتي وصفاته الروحي ولمعانه الفكري.

كدت لا أرى أمامي غير رأس كبير وعقل متوهج بالحكمة. أذكر أن أحد الإعلاميين سألني مؤخراً: ما سر علاقة طه حسين بأبي العلاء المعري؟ ألست ترى أن السبب هو فقدان كليهما للبصر؟ قلت للرجل: هذا تماثل ظاهري سطحي، قد يكون له أثره ودلالته بغير شك. على أن الحقيقة الأعمق التي تجمع بينهما، لعلها تتمثل في قول أبي العلاء المعري: «لا إمام سوى العقل» وإن كان العقل عند طه

حسين لا يكتفي بالتحليل والنقد وإنما يسعى كذلك لاكتشاف أسرار الجمال والبهجة، وللدفاع عن الحياة وإنسانية الإنسان. أذكر في هذه الجلسة أنه كان يتحدث عن قضية الشرق والغرب، وقضية التراث والعصر الحديث. لم يكن هناك التباس في فكره. كان يرى بوضوح غامر شفاف، أننا نعيش حضارة واحدة، نعم وإن اختلفت في داخلها وتنوعت الخصوصيات القومية والثقافيه، وكان يرى كذلك أن لنا تراثاً عظيماً في الماضي وأننا نعيش حاضراً جديداً متقدماً. على أنه لا حاضر لنا بدون أن نحسن إدراك ماضينا دون أن نكون مقلدين له، وأنه لا حاضر لنا بدون أن نحسن إدراك عصرنا ولكن دون أن نكون مقلدين له كذلك. وإنما علينا بعلمنا وإنتاجنا وإبداعنا أن نكون أفضل امتداد لماضينا، وأفضل شركاءٍ فاعلين مسهمين إسهاماً إيجابياً في عصرنا.

كان يتحدث والجسد لا يكاد يتحرك. ولكن العقل الكبير كان يواصل إشعاع ضوئه الملهم.

ثم ينطفئ الضوء. وتأتي اللحظة الأخيرة. لم تكن أقل عمقاً ودلالة من كل اللحظات السابقة، خرج جثمانه المهيب من الجامعة التي طوّر علومها، ورعى استنارتها العقلانية وحمى ديموقراطيتها وتقاليدها بقدر المستطاع. جثمانه لم يكن يتحرك وسط أصحاب الأرواب السوداء الجامعية، ولا بين أصحاب الياقات البيضاء العالية من كبار رجال الدولة، ولا بين أصحاب الحلل من المثقفين، بل كان يتحرك إلى جانب هؤلاء، بين جلابيب البسطاء من أبناء شعب مصر. لعل أغلبهم لم يكن يقرأ أو يكتب. ولكنهم كانوا يعرفونه جيداً، ويقدرون ما يمثله طه حسين في حياتهم: الرجل الذي قهر الظلام والعجز في حياته، وجاهد أن يقهرهما في حياتهم. رواياته وقصصه تحكي حكاياتهم وتصور معاناتهم. حياته بينهم كانت نموذجاً للمثقف غيرالمنعزل عنهم أو عن تراثه أو مجتمعه أو عصره.

* * *

هذه بعض لحظات مع طه حسين، بعض لحظات في «أيام» طه حسين الذي نستعيد ذكراه الباقية بعد ما يقرب من ربع قرن على وفاته. ولكني أسأل نفسي في الحقيقة بعد كل ما قلته وتحدثت عنه: عمن كنت أتحدث ؟ هل كنت أتحدث عن طه حسين الذي كان ؟ الحق .. لا. وإنما أتحدث عن طه حسين الذي ما يزال بيننا، يعاني كما كان يعاني، ويحارِب ويحارب كما كان يحارب ويحارب. أتحدث عن طه حسين المعنى، الذي ما يزال يُحاصر فكره، وتُحاصر عقلانيته وتُحاصر

ديموقراطيته ودعوته للعدل، وما يزال يُفصل من عمله وتُصادر كتبه ورواياته ودواوين شعره، ويُحاكم ويُسجن أحياناً، وما يزال يتصاعد من حوله دخان التعصب الديني وأسلحة التكفير والإقصاء، بل يغتال جسدياً كذلك في أكثر من بلد عربي..

لست أتحدث عن طه حسين الماضي، بل أتحدث عن طه حسين في كينونته الحاضرة المحاصرة المهدده فينا وحولنا. ذلك لأننا ما نزال نتطلع إلى طه حسين الحاضر والمستقبل. طه حسين الذي ينبغي أن نعمل جميعاً من أجل أن يولد من جديد، وأن يكون له حق الحياة والمواطنة فينا وبيننا، وأن يتحرر وأن يسود في ثقافتنا وتعليمنا وإعلامنا وفكرنا ومجتمعنا، وأن ننجح جميعاً في تجديده وتجاوزه فينا وفي الأجيال الصاعدة والقادمة، بروح العقلانية والديموقراطية والعدل والنقد والحرية والإبداع. فهذا هو المعنى الحقيقي لطه حسين في حياتنا، وهذا فيما أرجو ما ينبغي أن يكون معنى استعادتنا واحتفالنا بذكراه الملهمة المتجددة..

كتب أخرى للمؤلف

1 ـ ألوان من القصة المصرية، دار النديم 1955، تقديم د. طه حسين، اختيار وتعليق نقدي: محمود أمين العالم.

2 ـ قصص واقعية من العالم العربي، دار النديم 1956، اختيار وتقديم غائب طعمة فرمان، ومحمود أمين العالم.

3 ـ في الثقافة المصرية، بالاشتراك مع د. عبد العظيم أنيس، طبعة أولى ـ 1955 م، دار الفكر الجديد، بيروت؛ طبعة ثانية دار الأمان ـ 1988 م الرباط؛ طبعة ثالثة 1989 م دار الثقافة الجديدة.

4 ـ معارك فكرية: طبعة أولى 1965 م دار الهلال ـ طبعة ثانية 1970 م دار الهلال: ترجمة روسية 1974 م ـ دار التقدم ـ موسكو.

5 ـ الثقافة والثورة: دار الآداب 1970 م ـ بيروت.

6 ـ تأملات في عالم نجيب محفوظ: 1970 ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ القاهرة.

7 ـ فلسفة المصادفة: 1971 ـ دار المعارف ـ القاهرة.

8 ـ هربرت ماركيوز ـ أو فلسفة الطريق المسدود ـ 1972 م ـ دار الآداب ـ بيروت.

9 ـ الإنسان موقف ـ 1972 م المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، وطبعة ثانية مزيدة 1994 دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع ـ القاهرة.

10 ـ الوجه والقناع في المسرح العربي المعاصر 1973 م ـ دار الآداب ـ بيروت.

11 ـ الرحلة إلى الآخرين: 1974 م ـ دار روز اليوسف ـ القاهرة.

12 ـ البحث عن أوروبا: 1975 م ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت.

13 ـ توفيق الحكيم مفكراً فناناً: طبعة أولى دار القدس بلا تاريخ، طبعة ثانية ـ دار

شهدى 1984 ـ القاهرة، طبعة ثالثة ـ دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة 1994.

14 ـ ثلاثية الرفض والهزيمة: دراسة نقدية لثلاث روايات لصنع الله ابراهيم 1985م ـ دار المستقبل العربي ـ القاهرة.

15 ـ الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ـ طبعة أولى 1986 م ـ دار الثقافة الجديدة، طبعة ثانية 1988 م ـ دار الثقافة الجديدة، طبعة ثالثة 1988 ـ الدار البيضاء ـ المغرب.

16 ـ الماركسيون المصريون والوحدة العربية: المكتبة الشعبية ـ دار الثقافة الجديدة 1988 م.

17 ـ مفاهيم وقضايا إشكالية: دار الثقافة الجديدة 1989 م.

18 ـ أربعون عاماً من النقد التطبيقي: البنية والدلالة في القصة والرواية العربية المعاصرة ـ دار المستقبل العربي 1994.

19 ـ الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي 1996.

20 ـ أغنية إنسان (ديوان شعر) ـ دار التحرير 1970 م.

21 ـ قراءة لجدران زنزانة (ديوان شعر): وزارة الإعلام العراقية 1972 م.

ما هو التراث على امتداده التاريخي، وفي تجلياته المختلفة: الدينية والفلسفية والعلمية والأدبية والفنية والعملية والسلوكية؟

هل هو كينونة موضوعية قائمة بذاتها في الماضي، ذات دلالة جاهزة نهائية؟

أم التراث هو قراءته بحسب ما تستند إليه هذه القراءة من ايديولوجيات أو أهداف عملية نفعية أو تطلعات سيادية سلطوية أو مناهج وأدوات موضوعية علمية؟

وماذا يعني تعدد هذه القراءات وبالتالي تعدد المواقف من التراث، بل احتدام المعارك الفكرية على أرض التراث في تجلياته المختلفة ـ وخاصة الدينية ـ التي تختلط فيها المعايير وتلتبس الأحكام بل ترتفع بسببها أسلحة الإقصاء والتكفير والاغتيالات الجسدية والمعنوية؟...

